

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: ESTUDIOS CLÁSICOS
Directora: DRA. PAULETTE DIETERLEN
Secretario: DR. JUAN ANTONIO CRUZ

TERENCE IRWIN

LA ÉTICA DE PLATÓN

Traducción de
ANA ISABEL STELLINO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 2000

Título del original en inglés:
Plato's Ethics

This translation of Plato's Ethics, *originally published in English in 1995, is published by arrangement with Oxford University Press, Inc.*

La traducción de Plato's Ethics, *publicada originalmente en inglés en 1995, se publica con la autorización de Oxford University Press, Inc.*

Primera edición: 2000

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.
e-mail libros@filosoficas.unam.mx
tel. 5622 7437 fax 5665 4991

Impreso y hecho en México.

ISBN 968-36-8388-6

Para H.E.I y M.M.K.I

PREFACIO

A quien le interese la contribución de Aristóteles, Hume o Kant a la filosofía moral puede al menos recurrir a algún libro en inglés que intente ofrecer una relación bastante completa y detallada de las principales opiniones éticas del filósofo. No puede decirse lo mismo acerca de la ética de Platón. Hay que admitir que los problemas que afronta el intérprete de Platón son distintos de los que arrostramos al interpretar a esos otros filósofos; aun así, creo que lo mismo que se ha hecho para las concepciones éticas de estos últimos puede hacerse con respecto a las de áquel. Es lo que he tratado de lograr en este libro. Aunque no es un estudio exhaustivo, pues deja de lado varios aspectos importantes de la ética platónica, se centra en lo que, desde mi punto de vista, constituyen los temas esenciales.

He intentado presentar las razones que tenía Platón para sostener sus concepciones éticas, sus razones para cambiar de opinión acerca de algunas de ellas, el contenido y las implicaciones de las mismas, y algunos de los motivos que podrían llevarnos a aceparlas o rechazarlas. Con estos objetivos en mente, he trazado el desarrollo de las concepciones platónicas en los primeros diálogos, poniendo especial énfasis en la defensa y (según sostengo) en la reformulación de la ética socrática expuesta en el *Gorgias*. He dedicado buena parte del libro al examen de la contribución más importante de Platón a la teoría moral, postulada en el argumento principal de la *República*, y he añadido una brevísima exposición de ciertos aspectos de sus diálogos posteriores para demostrar que arrojan mayor luz sobre las cuestiones planteadas en esa obra.

Una comprensión adecuada de la filosofía moral de Platón exige cierto conocimiento de sus concepciones sobre psicología moral, epistemología y metafísica (lo mismo se aplica, desde luego, a los otros filósofos que he mencionado), por lo cual también expongo

estos aspectos de su filosofía. El método socrático y la ética socrática se explican mutuamente, y podemos advertir el mismo tipo de relaciones explicativas recíprocas entre la metafísica y la epistemología de Platón (que derivan de sus reflexiones sobre el método socrático) y su teoría ética. Es evidente que mi exposición de algunas características de la metafísica y la epistemología platónicas no constituyen un tratamiento exhaustivo, pero espero que describa un aspecto de la Teoría de la Reminiscencia y de la Teoría de las Formas que, quizá, no apreciaríamos suficientemente si estudiáramos estas doctrinas sin hacer referencia a la ética platónica. Las distintas vertientes de mi argumento se combinan en la discusión del Sol, la Línea y la Caverna de la *República*.

Estas afirmaciones sobre el desarrollo de Platón requieren que se tome una decisión acerca de la naturaleza de sus diálogos socráticos y, en términos más generales, de la relación entre Platón y el Sócrates histórico. He presentado los primeros diálogos como si encarnaran tanto las concepciones del Sócrates histórico como las que sostenía Platón en el momento de escribirlos. Esta visión de los primeros diálogos se defiende sucintamente en el capítulo 1.

Mi intento por atribuirle una teoría ética a Platón podría hacer pensar a algunos lectores que he malinterpretado totalmente el carácter de los diálogos. Le atribuí al filósofo un cuerpo de doctrinas relativamente sistemático con base en la fuerza de sus obras, pero algunos lectores rechazan por completo esta perspectiva 'doctrinal' de los diálogos. Reconozco que hay cierta verdad en los estudios que enfatizan que debe ponerse distancia entre Platón y sus personajes; no obstante, pienso que la perspectiva doctrinal es correcta en términos generales y que encuentra firme apoyo tanto en los comentarios de Aristóteles sobre Platón como en un examen imparcial y escrupuloso de los diálogos. Me parece que esta perspectiva resultará sumamente convincente si nos permite atribuirle una postura filosófica significativa a Platón, y por ello mi objetivo principal consiste en describir la postura que él sostiene.

Comencé este libro con la intención de que fuera una segunda edición de *Plato's Moral Theory*. La editorial convino en aumentar ligeramente la extensión de esta obra anterior con la esperanza de que la nueva edición: (1) ofreciera una presentación menos parcial de algunos puntos controvertidos que planteaba en la primera; (2) expusiera los temas principales en términos menos crípticos, con miras a hacer más accesible el libro a lectores que no son especialistas en Platón;

(3) incluyera una discusión de los diálogos posteriores; y (4) tomara en consideración lo que se había escrito sobre el tema desde la publicación del primer libro. Las restricciones de espacio implicaron que los dos primeros objetivos prevalecieran sobre los dos últimos.

Las discusiones recientes han influido en mis decisiones acerca de la extensión relativa de las distintas partes de la obra. Muchos críticos del primer libro se centraron en los capítulos que trataban los diálogos socráticos. Aun más, estos diálogos han sido estudiados profundamente en los últimos años (sobre todo por la influencia de Gregory Vlastos); de hecho, parecen haber sido objeto de discusiones más intensas que la *República*. En muchos sentidos esta tendencia ha resultado saludable, pero yo no la he seguido. La mayor extensión de este libro con respecto a *Plato's Moral Theory* se debe, en buena medida, a que contiene una discusión más completa de la *República*. Me parece que los cambios que Platón introduce en esta última son —en lo que concierne a los temas principales de mi estudio— cambios positivos. Si mi primer libro hacía difícil apreciar la evaluación comparativa que realicé entre los diálogos socráticos y la *República*, espero que éste deje en claro mi parecer.

En este libro he añadido dos breves capítulos sobre el *Filebo*, el *Político* y las *Leyes*, pero no constituyen en modo alguno un tratamiento completo del argumento ético de estos complejos y sustanciosos diálogos. Me limito a hacer ciertas indicaciones sobre lo que los diálogos de senectud aportan a las concepciones platónicas con relación a algunos de los problemas que exploro en los diálogos de juventud e intermedios.

A fin de darle lugar al texto principal, he borrado o reducido (no sin lamentarlo) casi todas las notas más explicativas y argumentativas que había redactado para este libro. Muchas de las notas sólo ofrecen referencias o una brevísima indicación de mis motivos para adoptar un determinado punto de vista; no pretenden ser ni un informe completo ni una discusión detallada de las diferentes opiniones expresadas en la literatura secundaria. En ciertos aspectos, pues, las notas y la bibliografía son menos exhaustivas que las contenidas en *Plato's Moral Theory* y, en algunos casos, me limito a referir al lector a una de las notas más extensas de este último libro. La extensión de las notas está determinada, no por la importancia de los distintos temas para comprender a Platón, sino por su importancia para el argumento de esta obra.

Como el libro pretende ser accesible a personas que apenas comienzan a pensar seriamente en la ética de Platón, no he subrayado las diferencias con *Plato's Moral Theory*. Después de redactar un apéndice en el que describía las principales objeciones hechas a ese primer estudio y la manera en que actualmente me gustaría aceptarlas o responderlas, decidí no incluirlo en este libro, ya que probablemente me resultaría más interesante a mí que a la mayoría de los lectores. Sin embargo, esto no significa que no aprecie las útiles sugerencias y objeciones de los numerosos críticos —favorables, hostiles o neutrales— que se han tomado el trabajo de explicar lo que les parecía mal en *Plato's Moral Theory*. Agradezco el estímulo que me han brindado estas críticas para reconsiderar la ética de Platón; aunque probablemente he aprendido menos de lo debido, estoy seguro de que el presente libro ha mejorado gracias a las críticas a la obra anterior, las haya yo aceptado o no.

Si bien empecé con la idea de hacer una segunda edición de *Plato's Moral Theory*, las cosas resultaron un poco distintas. En esta obra no reaparece ni una sola parte del primer texto, por lo cual me pareció razonable presentarlo como un nuevo libro más que como una segunda edición de otro anterior. Sin embargo, en un sentido importante, se parece mucho a una segunda edición. No he intentado guardar la distancia de *Plato's Moral Theory* que habría sido necesaria para un examen fresco de los textos primarios y de la literatura secundaria; en cambio, he vuelto a leer los textos primarios e investigado la literatura secundaria a la luz del libro previo.

En las notas he tratado de dar cierta idea de las principales contribuciones a esta discusión que han aparecido desde la publicación de mi primer libro. He aprendido mucho de los trabajos recientes, en especial de los libros de Julia Annas, Richard Kraunt y Gregory Vlastos, y de los escritos de Terry Penner, John Cooper y Nicholas White. También he indicado algunas nuevas deudas con obras anteriores que he leído o releído en el curso de la redacción de este libro. Ya había recurrido (por ejemplo) a Grote, Moreau, Joseph y Murphy para mi primer estudio, pero cuando volví a leer sus textos descubrí muchas observaciones sugerentes que anteriormente no me habían causado la debida impresión.

La tarea de solucionar ciertas reconsideraciones de la ética platónica ha resultado a la vez más compleja y más interesante de lo que había esperado, y me complace sobremanera poder agradecer a quienes me han ayudado en la empresa. Los delegados y el personal de Oxford University Press me han brindado siempre su apoyo y su aliento, tanto al publicar el libro anterior y mantenerlo en prensa como al aceptar una exhaustiva revisión del mismo; los consejos de Angela Blackburn y el apoyo que me prestó en diferentes momentos me resultaron especialmente provechosos. Entre 1990 y 1991 tuve la gran fortuna de obtener mi año sabático en la Universidad Cornell y una beca de la Fundación Nacional para las Humanidades. Mis concepciones se han desarrollado en respuesta a los planteamientos de los estudiantes de licenciatura y posgrado de Cornell a lo largo de varios años, y más recientemente durante un seminario celebrado en el otoño de 1991. He aprendido tanto de mis colegas de la Escuela de Filosofía de Sage que me resulta difícil determinar cuánto le debo a cada quien, pero en este caso tengo clara conciencia de los conocimientos obtenidos de Sydney Shoemaker, David Lyons, Harold Hodes, Nicholas Sturgeon y Allen Wood. Jennifer Whiting y Susan Sauvé Meyer me hicieron útiles comentarios y sugerencias sobre puntos particulares. Daniel Devereux y David Brink me ofrecieron una crítica detallada e inquisitiva de un borrador del libro completo, y aproveché con frecuencia sus indicaciones. Muchos aspectos de mis ideas sobre Platón se han desarrollado como consecuencia del trabajo de Gail Fine. Ella es responsable de tantas modificaciones que no puedo excluir la posibilidad de que me haya conducido a nuevos errores, pero tengo plena confianza de que casi todos los cambios han sido para bien. Varios borradores de este libro se han beneficiado, en mayor o menor medida, de las vigorosas críticas y el continuo aliento de Fine.

Por último, debo expresar mi gratitud por la ayuda de dos colegas y amigos que fallecieron recientemente. Michael Woods me alentó en mi trabajo sobre Platón desde 1974, cuando leyó un borrador de *Plato's Moral Theory* y me invitó a colaborar en un libro sobre el *Gorgias* para la Clarendon Plato Series, colección que editó hasta su muerte, acaecida en 1993. Fueron para mí de gran ayuda sus lúcidos consejos y comentarios con respecto a mi empeño en torno al *Gorgias* y sobre otros muchos temas de la filosofía griega. Entre 1971 y 1972 Gregory Vlastos supervisó mi disertación sobre la ética de Platón. Poco antes de su muerte, en 1991, comenzó a escribir una respuesta a la revisión que hice de su libro sobre Sócrates. En los años intermedios fue un crítico constante, severo, comprensivo y constructivo de mis concepciones sobre Sócrates y Platón. A través de la enseñanza y el ejemplo, Vlastos, más que cualquier otra persona, hizo del estudio de la ética socrática y platónica la floreciente actividad que es hoy en

día. Me habría gustado conocer en especial su punto de vista acerca de èste, mi más reciente trabajo, para continuar con él una discusión que ha formado parte importante de mi vida intelectual durante más de veinte años. Sé que no lo habría convencido, y sé que sus críticas habrían arrojado mayor luz sobre estas cuestiones.

T.H.I

Ítaca, Nueva York
Septiembre de 1994

ABREVIATURAS

Las obras de Platón y otros autores de la Antigüedad se citan a veces en forma abreviada; los títulos completos, con información (cuando es necesario) sobre las ediciones utilizadas, se encuentran en el índice del método Stephanus convencional. He utilizado el Texto Clásico de Oxford editado por Burnet (1900).

Otras obras están citadas en las notas por nombre del autor y fecha. Normalmente la fecha corresponde a la publicación original, pero el número de página se toma de la segunda fuente citada. Los textos filosóficos conocidos (por ejemplo, los de Hume y Kant) se citan por autor y título abreviado, y la edición empleada figura en las referencias. Las abreviaturas usadas en las notas y referencias son las siguientes:

AGP *Archiv für Geschichte der Philosophie*

AJP *American Journal of Philology*

Ap *Apeiron*

AP *Ancient Philosophy*

APQ *American Philosophy Quarterly*

BACAP *Proc. Boston Area Colloquium in Ancient Phil.*

CJP *Canadian Journal of Philosophy*

CQ *Classical Quarterly*

CR *Classical Review*

DK *Diels* (1952)

HPQ *History of Philosophy Quarterly*

JHP *Journal of the History of Philosophy*

JHS *Journal of Hellenic Studies*
JP *Journal of Philosophy*
OSAP *Oxford Studies in Ancient Philosophy*
PAS *Proceedings of the Aristotelian Society*
PASS *Aristotelian Society Supplementary Volume*
PBA *Proceedings of the British Academy*
Phil *Philosophy*
Phr *Phronesis*
PQ *Philosophical Quarterly*
PR *Philosophical Review*
PT *Philosophical Topics*
RIP *Revue Internationale de Philosophie*
RM *Review of Metaphysics*
RP *Revue Philosophique*
SVF *Von Arnim* (1905)
YCS *Yale Classical Studies*

1

PLATÓN, SÓCRATES Y LOS DIÁLOGOS

1. *Observaciones preliminares*

El objetivo de este libro es exponer y analizar la filosofía moral de Platón. Al hablar de la filosofía moral de Platón me refiero a dos cosas: en primer lugar, a la respuesta que Platón da a la pregunta normativa de "cómo deberíamos vivir" y, en segundo lugar, a la respuesta a la pregunta epistemológica de "cómo podemos saber de qué manera deberíamos vivir". La respuesta de Platón a la pregunta normativa se encuentra en sus concepciones acerca de la conexión existente entre las virtudes y la felicidad; y puesto que sus concepciones sobre las virtudes se apoyan en sus ideas sobre la razón, el deseo y la motivación, nuestra discusión de la pregunta normativa nos conduce a su psicología moral. La respuesta que brinda a la pregunta epistemológica descansa en su explicación del conocimiento, la opinión y la indagación. Como Platón cree que el conocimiento sólo es posible si existen Formas que sienten su base, la manera en que contesta la pregunta epistemológica exige una respuesta a las preguntas metafísicas relativas a las Formas, de suerte que también debemos tratar de comprender sus concepciones acerca de estas últimas.

Cada uno de los diálogos del cuerpo platónico contribuye a la comprensión de estos diferentes aspectos de su filosofía moral en un sentido amplio. A la hora de decidir qué iba a discutir, me he centrado en los temas que me parecen cruciales para responder las dos preguntas principales. Este foco de atención ha determinado hasta dónde profundicé los diversos problemas de interpretación. No ofrezco, por ejemplo, nada que se parezca a una exposición completa de las concepciones de Platón acerca de las Formas; me concentro en esos aspectos de sus puntos de vista que parecen tener mayor importancia para su filosofía moral. De modo semejante, muchas

de sus concepciones éticas se encuentran estrechamente relacionadas con sus ideas sobre el placer, la responsabilidad moral, la política, la sociedad y la religión; pero no he explorado todas estas relaciones, ya que pienso que sus concepciones fundamentales sobre la filosofía moral pueden entenderse en forma independiente de ellas, aunque es indudable que un recuento completo de sus concepciones sobre la moralidad tendría que incluirlas.

Por razones similares, este libro se centra en los diálogos de los periodos temprano y medio, y da especial importancia al *Gorgias* (por contener la exposición más completa de la ética socrática) y a la *República*. Creo que en estos diálogos Platón desarrolla los elementos centrales y más importantes de su filosofía moral. En particular, me parece que estos elementos centrales persisten, sin ningún cambio significativo, en los diálogos posteriores, y por la misma razón no examino exhaustivamente estos últimos. Mi discusión en torno al *Político*, el *Filebo* y las *Leyes* es sumamente selectiva, y no pretende dar una idea de las múltiples maneras en que estos diálogos aclaran los diversos temas éticos; en cambio, he trazado el pensamiento posterior de Platón con respecto a algunos de los principales problemas éticos tratados en la *República*.

Incluso en los diálogos que examino con mayor detalle, los límites de espacio me han obligado a investigar más profundamente algunas cuestiones que otras. Con respecto a los puntos importantes para el argumento principal, discuto los pasajes con cierto detenimiento, exponiendo las dificultades de interpretación fundamentales. En otros puntos me muestro bastante dogmático y me limito a mencionar los temas controvertidos, sin ofrecer detalles acerca de mis razones para adoptar un punto de vista u otro.

He presentado el argumento principal como una explicación de la manera en que evoluciona la filosofía moral de Platón desde sus inicios socráticos hasta su exposición, más cabalmente desarrollada, en la *República*. He procedido así, en parte, porque creo que es exacto desde el punto de vista histórico (por los motivos que se indican en este capítulo y que se explican con mayor detalle posteriormente). Pero me parece que seguiría siendo una buena manera de presentar la teoría de Platón aun cuando careciera de exactitud histórica; si comenzamos con la postura que he denominado "socrática", para analizar luego las dificultades que ésta suscita, podremos ver la esencia y el interés de las concepciones del propio Platón. La postura "socrática" define importantes cuestiones acerca de la moralidad y el conocimiento

moral, y las respuestas que Platón les da son lo suficientemente afortunadas para constituir una extensa y permanente contribución a la comprensión de la moralidad.

2. *Formas de abordar los diálogos*

Cualquier exposición de Platón debe apoyarse fundamentalmente en los diálogos platónicos.[1] Si hemos de utilizarlos como evidencia de las concepciones de Platón, debemos decidir, por lo menos en forma preliminar, cómo debemos leerlos.

Antes que nada, ¿en qué orden tenemos que leer los diálogos? Puesto que no existen pruebas externas para fijar sus fechas absolutas o relativas, debemos recurrir a las que podamos descubrir en el lenguaje, el estilo y la forma literaria.

En segundo término, ¿hay que considerarlos como una expresión de las concepciones de Platón? Debido a que los diálogos frecuentemente presentan conversaciones entre interlocutores que sostienen posturas opuestas, no debemos dar por sentado que todas estas opiniones corresponden a Platón. ¿Tenemos buenos motivos para suponer que éste se identifica con las ideas de alguno de los participantes de sus diálogos?

Un problema especial con respecto a Platón y sus personajes surge en torno al interlocutor llamado "Sócrates". Éste también es el nombre de una figura histórica que conocemos de otras fuentes. ¿Cuál es la relación entre el personaje platónico y la figura histórica? ¿Y cuál es la relación entre uno u otro de éstos y las concepciones del propio Platón?

No podemos disponernos a interpretar los diálogos de Platón sin dar ciertas respuestas preliminares a estas preguntas. Las subsecuentes respuestas, mejor ponderadas, dependerán de la manera en que interpretemos el contenido de los diálogos. Si, por ejemplo, las opiniones expresadas por el personaje de Sócrates con respecto a temas fundamentales varían profundamente de un diálogo a otro, incluso en los que parecen próximos por su fecha, habrá motivos para negar que los diálogos pretenden expresar las concepciones arraigadas de Platón. Debemos comenzar, por lo tanto, con una exposición del orden

[1] En las discusiones sobre la teoría moral de Platón, la cuestión de autenticidad más importante gira en torno al *Alcibíades I*, que en mi opinión es espurio. Algunas objeciones serias acerca de su autenticidad se plantean en Vlastos (1975), pp. 155–161; compárese con Annas (1985).

y el carácter de los diálogos que parezca inicialmente admisible, pero sin perder de vista que está abierta a revisión a la luz de la manera en que interpretemos los diálogos.

Tomar una decisión con respecto a estos puntos exige que discutamos cuestiones históricas, literarias y filosóficas complejas y muy variadas. No abordaré aquí esta discusión en forma exhaustiva; me limitaré a ofrecer una explicación sucinta que resultará necesariamente superficial y dogmática. Sólo quiero aclarar el punto de vista que adoptaré en el resto del libro. Si los lectores no están de acuerdo con mis ideas sobre estas cuestiones relativas a los diálogos, quizá estimen digna de consideración la forma en que doy cuenta de sus doctrinas éticas; en tal caso tendrán que modificar mi explicación de la manera que indicaré en el resto de esta obra.[2]

3. *Aristóteles y los diálogos*

Aristóteles presenta la primera explicación de las doctrinas de Sócrates y Platón de que disponemos. En su historia y crítica del desarrollo de la filosofía, incluye a Platón entre sus predecesores y contemporáneos, y con frecuencia lo menciona o hace referencia a él en sus propias discusiones, exponiendo sus puntos de acuerdo y de desacuerdo. Aún más, fue miembro de la Academia de Platón durante los últimos veinte años de la vida de éste. Aristóteles no era infalible, y sus lectores han encontrado a menudo buenas razones para recusar la manera en que interpretó a sus predecesores.[3] Sin embargo, se hallaba en mejor posición que nosotros para conocer las intenciones de Platón, y sus opiniones merecen ser tomadas seriamente hasta que descubramos algún motivo específico para rechazarlas.

Aristóteles contaba con evidencias acerca de las concepciones de Platón que no se limitaban a los diálogos. Hace referencia a sus "doctrinas no escritas" (*Fís.* 209b13–16) y a sus comentarios verbales (*EN* 1095a32–b1).[4] Menciona la temprana asociación de Platón con

[2] Con respecto a Platón y Sócrates, véanse esp. §§7, 53, 64, 87, 139 y 167.

[3] La interpretación y la crítica que Aristóteles hace a Platón son atacadas firmemente en Cherniss (1944); reciben una evaluación más favorable en Fine (1993), pp. 28 ss. Sin embargo, incluso Cherniss acepta las afirmaciones de Aristóteles sobre Crátilo y sobre la diferencia entre la metafísica socrática y la platónica (pp. 206–219).

[4] El pasado imperfecto utilizado aquí sugiere que Aristóteles está haciendo referencia a algo que Platón solía decir, no a algo escrito en los diálogos (para los

Crátilo (*Met.* 987a32–b1), a la que no se alude en ninguno de los diálogos y que no podría inferirse de la lectura del *Crátilo* o de cualquiera de las otras obras.[5] Ya que se hallaba en posición de comparar los diálogos con otras fuentes de información sobre Platón, debemos tomar muy en serio el hecho de que su manera de abordarlos es decididamente doctrinal: suele tratarlos como evidencias de las concepciones de Platón, y normalmente atribuye a éste algunas de las opiniones del Sócrates platónico, sin que encuentre ninguna necesidad de explicar o defender esa atribución.

En el curso de sus críticas a la Teoría de las Formas de Platón, Aristóteles hace referencia al *Fedón* (*Met.* 991b3–4) y a "Sócrates en el *Fedón*" (*GC* 335b9–17). Al mencionar a Platón por su nombre, alude a pasajes del *Fedro* (*Met.* 1071b22–23), el *Teeteto* (*Met.* 1010b11–14), el *Sofista* (*Met.* 1024b14–15) y el *Filebo* (*EN* 1072b28–32). Considera el problema, ya discutido entre sus contemporáneos, de lo que realmente quiso decir Platón con la historia de la creación que presenta en el *Timeo* (*DC* 279b32–280a3). En su crítica, compara la concepción expuesta en el *Timeo* con la adoptada en las doctrinas no escritas, sin indicar que haya que interpretar a una de ellas más o menos seriamente que a la otra como postulación de los puntos de vista platónicos (*Fís.* 209b11–16). La crítica que hace Aristóteles a la *República* y a las *Leyes* en la *Política* II ofrece un sorprendente ejemplo de la manera en que identifica a Platón con el Sócrates platónico. Después de hablar del Sócrates de la *República*, Aristóteles pasa a comentar las *Leyes* como otro "discurso socrático" (1265a10–13), a pesar de que Sócrates no es un personaje de esta última obra.[6] Más adelante continúa tratando a las *Leyes* y a la *República* como evidencias de las concepciones de Platón (1266b5, 1271b1, 1274b9–10).

El hecho de que Aristóteles atribuya las opiniones del Sócrates platónico a Platón llama especialmente la atención en cuanto advertimos que muchos de estos pasajes están dedicados a criticar a nuestro filósofo. Si el público original de Aristóteles (en vida de Platón o, a lo sumo, veinticinco años después de su muerte) hubiera creído que Platón no aceptaba las opiniones atribuidas a su personaje de Sócrates,

cuales Aristóteles emplea normalmente el tiempo presente). Véanse Stewart (1892) y Gauthier y Jolif (1970).

[5] Sobre la importancia de la referencia a Crátilo, véase Ross (1924), I, xlvii. Para la opinión contraria, véase Kahn (1981a), 49, n. 13.

[6] La observación de Aristóteles acerca de las *Leyes* se discute en Morrow (1960), p. 146.

entonces la manera en que Aristóteles aborda el asunto habría sido a la vez totalmente injusta y contraproducente en un grado absurdo; cualquier defensor de Platón sólo tendría que haberle recordado a Aristóteles que el Sócrates platónico no pretendía representar los puntos de vista del autor de los diálogos. Si incluso se hubiera suscitado una controversia en torno a si el Sócrates platónico expresaba las opiniones de Platón, habría resultado poco inteligente por parte de Aristóteles tomar a ese personaje, sin ningún comentario ulterior, como blanco de sus críticas a Platón. El hecho de que Aristóteles no vea ninguna necesidad de justificar su supuesto, y de que (hasta donde sabemos) nadie pensara en cuestionarlo, nos ofrece buenos motivos para creer que los contemporáneos y sucesores de Platón consideraban que las opiniones del Sócrates platónico eran las de su autor.

La perspectiva doctrinal de Aristóteles y (aparentemente) de sus contemporáneos no es la única forma posible de abordar los diálogos.[7] Podemos suponer que éstos son fundamentalmente exploratorios y que exponen y analizan algunas opiniones que Platón considera dignas de ser discutidas, sin que por fuerza se comprometa con ellas. Si aceptamos esta perspectiva "aporética", no insistiremos en que la postura del interlocutor principal de los distintos diálogos debe ser coherente ni en que debe desarrollarla siguiendo lineamientos que resulten razonables con respecto al modo de pensar de una misma persona; "Sócrates" (y los demás) puede no ser sino un medio para expresar los puntos de vista que Platón escoge como temas de discusión en diversos momentos.[8] Asimismo podemos pensar que Platón escribe los diálogos a la luz de ciertas opiniones que no expresa en ellos. De acuerdo con esta perspectiva "esotérica", esas opiniones tácitas proporcionan el telón de fondo sobre el que evalúa los puntos de vista que va discutiendo y sobre el cual podemos sopesar las ideas atribuidas a Sócrates.[9]

Estas formas de abordar el asunto están en profunda oposición con la perspectiva doctrinal de Aristóteles, la cual considera que los

[7] Las diferentes maneras de abordar la interpretación de los diálogos se discuten brevemente en Kraut (1992b), pp. 20–30 e Irwin (1992b), pp. 73–78.

[8] Grote (1888), I, cap. 8, esp. pp. 407 ss., se aproxima a esta visión aporética (aunque en ocasiones propone un punto de vista más "gimnástico", según el cual Platón consideraba los puntos desconcertantes como dignos de examen en sí mismos).

[9] Los defensores de la perspectiva esotérica apelan a ciertos pasajes de los diálogos y las cartas; véase Krämer (1990), pp. 42–46.

interlocutores principales de los diálogos, entre ellos el personaje de Sócrates, expresan las ideas de Platón. El examen de los diálogos podría convencernos de que Aristóteles se equivoca; podríamos descubrir que las opiniones del Sócrates platónico carecen a tal grado de coherencia interna o de un desarrollo inteligible que difícilmente se las puede tomar como las concepciones meditadas del propio Platón. En ese caso tendríamos que probar otra manera de abordar los diálogos. Pero hasta que no hayamos demostrado que el punto de vista aristotélico se derrumba, éste merece ser nuestra hipótesis de trabajo.

La perspectiva doctrinal puede incluir algunos aspectos de las otras perspectivas. En ocasiones Platón bien puede sentirse genuinamente perplejo y querer explorar una postura por sí misma, sin haber tomado aún una firme decisión al respecto; en este sentido, la perspectiva aporética insiste en una posibilidad importante. De igual forma, podemos encontrar motivos para suponer que en algún diálogo determinado Platón está influido por opiniones que no ha desarrollado plenamente en sus obras; en este sentido estrictamente limitado, la perspectiva "esotérica" podría contener un granito de verdad.

Aun así, la aceptación inicial de una de estas tres perspectivas como la predominante en nuestro trabajo marcará una diferencia en nuestra forma de entender los diálogos; y puesto que son incompatibles, debemos hacer una elección. Tenemos justificados motivos para seguir a Aristóteles y probar una perspectiva doctrinal a fin de ver hasta dónde podemos llegar con ella.

4. *¿Por qué el diálogo?*

Parece razonable preguntar, como lo hicieron los antiguos estudiosos de Platón (*cfr.* Anón. *Prol.* 15), por qué éste prefirió escribir diálogos en vez de presentar las opiniones de Sócrates y las suyas en tratados a renglón seguido.[10] Los diálogos mismos sugieren una respuesta, resumida por un platónico posterior:

> Platón adoptó la forma del diálogo porque imita la dialéctica. Pues así como la dialéctica procede por preguntas y respuestas, el diálogo se compone de personajes que interrogan y contestan. De este modo, al igual que la dialéctica obliga al alma a revelar los trabajos que experimenta

[10] Las funciones filosóficas que posee la forma del diálogo se discuten en M. Frede (1992), pp. 215 ss. (quien, a mi parecer, subestima el elemento doctrinal de los diálogos).

(ya que, según Platón, el alma se asemeja a una tablilla en la que no hay nada escrito), así también "el diálogo obliga al lector" a asentir a las cosas que se dicen, y por esta causa utilizó este tipo de composición. (Anónimo).[11]

En la *Apología*, Sócrates afirma que anda por ahí estudiando a las personas para comprobar si saben lo que profesan saber y si toman la virtud tan seriamente como deberían (*Ap.* 21b9–c8, 29d2–30a4), y Nicias describe esto como una actividad característica de Sócrates (*La.* 187e6–188a3). Al atribuirle este rasgo, Platón implica que Sócrates practicaba el tipo de examen presentado en los diálogos; pues es evidente que la indagación de la valentía expuesta en el *Laques* pretende ilustrar la observación de Nicias. Platón atribuye a Sócrates un método específico de argumentación e indagación, que intenta representar en los diálogos.

Sócrates sostiene que la forma de interrogación sistemática que practica le permite asegurarse el asentimiento de sus interlocutores a posturas morales que éstos rechazaban firmemente, a menudo indignados, antes de enfrentarse a sus preguntas. El interrogatorio no es sólo la vía por la que Sócrates alcanza casualmente su conclusión en esta oportunidad; el hecho de que se llegue a la conclusión a través de este tipo de interrogatorio forma parte de los motivos que Sócrates nos ofrece para creer en esa conclusión. Afirma que los argumentos no son meramente los que le impresionan a él, sino los que en verdad convencen a un interlocutor normal que aborda las preguntas de la manera correcta.

Si Platón acepta estas afirmaciones sobre el papel epistemológico del diálogo, parece razonable que le resulte difícil presentar los elementos esenciales de la filosofía socrática en cualquier otra forma que no sea la que ha escogido. Puesto que toma en serio la filosofía socrática, escribe diálogos socráticos. A fin de entender por qué Sócrates y Platón confieren tal importancia al interrogatorio, debemos examinar los diálogos mismos. Pero vale la pena mencionar la relación existente entre el método socrático y el diálogo en esta etapa preliminar, pues el hecho de que Platón escribiera diálogos en vez de tratados se ha considerado en ocasiones como prueba de que no deben interpretárselos doctrinalmente. En realidad, no tendremos prueba de esto

[11] Sobre la dialéctica, véase Proclo, *Alc.* 169.12–171.6. Con respecto a la relación entre diálogo y dialéctica, véase DL III 48.

hasta que no podamos descartar una explicación de la preferencia de Platón por la forma del diálogo que sea consistente con una interpretación doctrinal. Dado que la conexión entre el diálogo y el método socrático proporciona una explicación fácil de la elección hecha por Platón, la cual es perfectamente coherente con la interpretación doctrinal, no debemos suponer, sin discutirlo con mayor detenimiento, que la forma misma del diálogo plantea dificultades a este tipo de interpretación.

5. *Aristóteles y Sócrates*

Si convenimos, pues, en que la perspectiva doctrinal de Aristóteles resulta creíble de principio, también debemos prestar atención a sus opiniones sobre a quién pertenecen las doctrinas que se encuentran en los diálogos. Hemos visto que atribuye a Platón las concepciones presentadas por "el Sócrates del *Fedón*", además de otras, y no hace ninguna salvedad a esta regla. En ocasiones, sin embargo, atribuye concepciones específicas a Sócrates, refiriéndose aparentemente a la persona histórica y no sólo a un interlocutor del diálogo platónico. En muchos de estos casos atribuye también una postura diferente a Platón.

Aristóteles parece estar totalmente seguro de la distinción entre el Sócrates histórico y el platónico. De hecho, a menudo indica la diferencia con un ardid gramatical. Cuando habla del personaje del diálogo, suele decir "el Sócrates" (abreviando, por ejemplo, "el Sócrates del *Fedón*"; *cfr.* *GC* 335b10; *Pol.* 1342a32–33), pero cuando habla de la persona histórica lo llama generalmente "Sócrates", sin el artículo.[12]

Con respecto a la epistemología Aristóteles afirma que Sócrates formulaba las preguntas, pero no las respondía, "pues confesaba que no sabía" (*Top.* 183b7–8), pero jamás atribuye una negación de conocimiento similar a Platón. La indicación de que Sócrates formula las preguntas, pero no las responde, concuerda con algunos de los diálogos platónicos, pero es evidente que no con todos.

[12] Esta regla acerca del uso del artículo ("el canon de Fitzgerald") se expone brevemente en Fitzgerald (1853), p. 163. La defiende Ross (1924), I, xxxix–xli. Sus dificultades se discuten en Deman (1942), p. 35, pp. 61 ss., p. 95, y en Nehamas (1992), pp. 169–171. Las excepciones a esta regla no debilitan su confiabilidad general. En cualquier caso, nuestra decisión a este respecto no afecta la evidencia principal de que Aristóteles deseaba distinguir al Sócrates histórico de Platón.

Acerca de los intereses filosóficos de Sócrates, Aristóteles señala que le preocupaba la ética y, en especial, las definiciones universales, pero no estaba interesado en la naturaleza en su conjunto (*Met.* 987b1–2, *AP* 642a28–31). Sus críticas a las concepciones de Platón referentes a la metafísica y a la filosofía natural demuestran que Aristóteles creía que esta afirmación con respecto al alcance de los intereses de Sócrates es totalmente falsa en algunos de los diálogos.

Aristóteles atribuye concepciones metafísicas a Sócrates, pero —coherente con sus afirmaciones acerca del alcance de los intereses de éste— no sugiere que estas concepciones constituyeran una postura doctrinal explícita, paralela a la de Platón y a la suya. Asegura que Sócrates consideraba los universales como objetos de definición, pero que no los separaba de los particulares. Desde el punto de vista de Aristóteles, la separación de las Formas es una doctrina característicamente platónica, derivada de la creencia de Platón (pero no de la de Sócrates) de que las cosas sensibles están en flujo[13] (*Met.* 987a32–b10, 1078b12–1079a4, 1086a37–b11).

Las aseveraciones de Aristóteles acerca de la ética socrática resultan especialmente importantes para nuestros propósitos. Dice que Sócrates negaba la posibilidad de la incontinencia (*EN* 1145b22–31, 1147b13–17; MM 1200b25–32). Le hace diversas críticas por exagerar la importancia del conocimiento a partir de la virtud, es decir, por identificar la valentía con el conocimiento empírico (*EN* 1116b3–5; *EE* 1229a14–16, 1230a6–8; *MM* 1190b28–32),[14] por definir todas las virtudes como instancias del conocimiento (*EN* 1144b17–30; *EE* 1246b32–37; *MM* 1198a10–15) y por sobreestimar la importancia del conocimiento teórico en la ética (*EE* 1216b3–10; *MM* 1183b8–11). Según señalaba, Sócrates había hecho la falsa afirmación de que no está dentro de nuestro poder ser virtuoso o vicioso (*MM* 1187a5–13). Desde el punto de vista de Aristóteles, Sócrates reducía todas las virtudes al conocimiento y omitía la parte no racional del alma, los sentimientos y el carácter, mientras que Platón reconocía correctamente la parte no racional del alma, pero cometía el error de contaminar su discusión ética con especulaciones sobre las Formas (*MM* 1182a15–30).[15]

[13] Véase la n. 3 con respecto a Crátilo.

[14] Mientras que en *EN* utiliza Sōkratēs, en *EE* y *MM* emplea Sōkratēs a secas, refiriéndose (véase la n. 12) a la persona histórica.

[15] Creo que *MM* es sustancialmente auténtico; véase Cooper (1973), criticado por Rowe (1975). Si el orden de las obras éticas de Aristóteles es *MM*, *EE*, *EN*, demuestra grados decrecientes de aspereza en sus críticas a la ética socrática.

Es evidente que las observaciones de Aristóteles con respecto a la incontinencia aluden al *Protágoras*. Las relativas a la valentía se refieren probablemente al *Laques*. Aristóteles también atribuye concepciones a Sócrates basándose en las secciones éticas del *Eutidemo* y a la primera parte del *Menón* (*EE* 1247b11–15; *Pol.* 1260a22–24). Estas observaciones acerca de la ética socrática constituyen un invaluable punto de partida para la interpretación y tendrán que examinarse en detalle más adelante. Para nuestros propósitos presentes, su importancia radica en que Aristóteles las considera claramente como referidas al Sócrates histórico; en su mayoría resultarían a todas luces falsas si se las aplicara al personaje de la *República*, el *Fedro* o el *Filebo*.

En todos estos contextos, pues, Aristóteles cree tener derecho a distinguir a Sócrates de Platón, aunque su distinción carecería de fundamentos si tratara todas las opiniones expresadas por el personaje de Sócrates como prueba de las concepciones del Sócrates histórico. Se sigue de esto que no trata todas las observaciones del personaje de Sócrates como evidencia de las concepciones del Sócrates histórico; en algunos casos, considera que el personaje representa al Sócrates histórico, mientras que en otros considera que expresa las concepciones de Platón (pero no las de Sócrates).

Las oposiciones marcadas por Aristóteles entre Sócrates y Platón no son casuales ni carecen de importancia.[16] Con respecto a las cuestiones metafísicas, coincide en buena parte con Sócrates en detrimento de Platón, pues piensa que el primero tenía razón al no separar los universales, mientras que la creencia del segundo en la separación de éstos era la raíz de las paradojas que se derivaban de las Formas platónicas. Aun así, Aristóteles no es un partidario ciego de Sócrates en contra de Platón. En lo tocante a la ética, conviene con este último, oponiéndose al primero, en la mayoría de los puntos que identifica como distintivamente socráticos; de hecho, no sería una exageración grosera describir la teoría ética aristotélica como una defensa sistemática de la teoría desarrollada por Platón en oposición a Sócrates.

La sugerencia de Aristóteles de que existe un marcado contraste entre las concepciones de Sócrates y Platón resultaría cuestionable si encontráramos que los rasgos "socráticos" y "platónicos" aparecen combinados en un mismo diálogo, o si hubiera probabilidades de que

[16] Véase Deman (1942), pp. 125 ss.

algunos diálogos puramente "socráticos" fueran posteriores a otros claramente "platónicos". Si identificamos con cierto grado de verosimilitud un argumento específico que Platón pueda estar elaborando a través de estos rasgos socráticos, su presencia en uno de los diálogos del periodo "platónico" no desacredita necesariamente a Aristóteles. Sin embargo, si no es posible encontrar una explicación verosímil de este tipo, habría que descartar entonces la sugerencia de este último. En caso de que Aristóteles esté en lo correcto, no debemos esperar que las doctrinas éticas características, que él atribuye a Sócrates, estén presentes en todo el cuerpo platónico. Debería sorprendernos, a menos de que hallemos una explicación especial,[17] encontrar doctrinas socráticas en contextos donde Platón defiende sus creencias sobre el fluir de las cosas sensibles y sobre las Formas no sensibles, o donde va más allá de las preocupaciones puramente éticas de Sócrates. Si las observaciones de Aristóteles con respecto a este último filósofo no se confirman en los diálogos, entonces o bien Aristóteles se equivoca con respecto a Sócrates, o bien los diálogos de Platón no presentan un cuadro preciso del Sócrates histórico.

De hecho (como veremos más detalladamente), el estudio de los diálogos revela los tipos de diferencias descritas por Aristóteles, e incluso sin su ayuda deberíamos ser capaces de advertirlas por nosotros mismos. Sin la evidencia de Aristóteles, no sabríamos que esas diferencias guardan cierta relación con el Sócrates histórico, pero tendríamos que explicarlas de algún modo al dar cuenta de la evolución de Platón.

Hay un grupo de diálogos que expone todas o casi todas las características socráticas señaladas por Aristóteles: (1) Sus intereses son total o predominantemente éticos; (2) Sócrates niega tener conocimiento; (3) busca definiciones sin encontrarlas, y la conclusión suele ser aporética; (4) son obras distintivamente exploratorias, más que dogmáticas o expositivas; (5) expresan las concepciones socráticas sobre la virtud y el conocimiento; (6) no contienen las doctrinas que Aristóteles relaciona con la creencia en las Formas no sensibles.

Estos criterios corresponden a *Laques, Cármides, Eutifrón, Lisis, Hipias Menor, Eutidemo* y *Ion*, los cuales se consideran como claramente socráticos.[18] La *Apología* y el *Critón* no son aporéticos, pero desde el

[17] *Rep.* I exige una explicación especial. Véase §117.

[18] Con respecto a la fecha del *Lis.*, véase el cap. 3, n. 48. Sobre el *Eutid.*, véase el cap. 4, n. 1.

punto de vista doctrinal se asemejan a los otros diálogos socráticos. El *Protágoras* y el *Gorgias* son más complejamente interpretativos que los anteriores, pero se observa en ellos una continuidad doctrinal. Ninguno de estos diálogos contiene los rasgos característicos de la teoría platónica de las Formas.[19]

Sin embargo, todavía debemos optar por una de tres explicaciones diferentes de estos rasgos "socráticos": (1) son rasgos genuinos del Sócrates histórico, como afirma Aristóteles, y los diálogos reflejan la evolución de Platón desde su concordancia con Sócrates hasta una postura más independiente. (2) Al contrario de lo que dice Aristóteles, no son rasgos genuinos del Sócrates histórico, pero expresan las concepciones de Platón en el momento en que escribió los diálogos pertinentes, de suerte que sigue siendo cierto que éstos reflejan la evolución de su pensamiento. (3) Sean o no rasgos del Sócrates histórico, Platón no los introduce en los diálogos porque crea en ellos, sino porque quiere discutirlos, ya sea debido a que los rechaza y tiene en mente otras opciones[20] o debido a que no tiene en mente ninguna otra alternativa.

La elección entre la primera y la segunda explicación depende de la credibilidad que otorguemos a Aristóteles. Resulta difícil pensar que elaboró sus opiniones a partir de la simple lectura de los diálogos. Aunque un lector cuidadoso podría advertir los rasgos "socráticos" que hemos mencionado, así como la diferencia entre ellos y algunas posturas fundamentales de Platón, ¿por qué iba Aristóteles a atribuirlos, sin ninguna evidencia externa, al Sócrates histórico, en vez de considerarlos como una prueba de las inconsistencias o de la evolución del pensamiento platónico? Aristóteles y su público tenían más información que nosotros sobre Sócrates (y sobre Platón), además de que aquél alude a historias acerca de Sócrates que no pudo haber sabido a partir de los diálogos.[21] Aun más, considera las oposiciones entre Sócrates y Platón como oposiciones entre concepciones verdaderas

[19] Algunos de estos rasgos pertenecen a diálogos que habitualmente se toman como socráticos: el *HMa.* y el *Menón* requieren de una mayor discusión. El carácter de los diálogos socráticos se discute en Vlastos (1991), caps. 2 y 3; Penner (1992b).

[20] La opinión de que Platón presenta las concepciones de Sócrates teniendo en mente sus propias concepciones es defendida por Shorey (1903), pp. 10, 12. Véase §167.

[21] Véase Plutarco, *Col.* 1118c (Ross (1955), p. 73); DL II 45–6 (parte en Ross, p. 71); Ar. *Ret.* 1398a24–26. Hay dos pasajes que se corresponden con pasajes de Jenofonte: *Ret.* 1393b3–8 (*cfr.* Jen. *M.* I 2.9), *EE* 1235a35–b2 (*cfr.* Jen. *M.* I 2.54).

y falsas con respecto a la metafísica (en la que conviene con Sócrates en contra de Platón) y a la ética (en la que conviene con Platón en contra de Sócrates). Para Aristóteles es importante, pues, que su público acepte sus observaciones históricas acerca de Sócrates y Platón. El hecho de que no sienta la necesidad de defenderlas (no más de lo que defiende la utilización que da a los diálogos como evidencia de las concepciones de Platón) constituye una razón más para suponer que él y su público las consideraban como claramente correctas.[22]

Aunque se podría hacer una buena defensa de la confiabilidad histórica de las observaciones de Aristóteles con respecto a Sócrates, la cuestión no oscurece la importancia más general de centrarse en los rasgos que él considera como socráticos. Cualquiera que sea la explicación que finalmente favorezcamos de las tres expuestas anteriormente, resultará útil ver qué tipo de postura filosófica (si la hay) deriva de los diálogos que poseen esos rasgos. Ya sea que Platón creyera o no alguna vez en esta postura, un estudio más detenido de ella nos ayudará a comprender las interrogantes que busca responder en su tratamiento más distintivamente platónico (de acuerdo con Aristóteles) de los mismos problemas éticos.

6. *El orden de los diálogos*

Los comentarios de Aristóteles nos ayudan a identificar un grupo de diálogos que, en cualquier caso, podríamos distinguir (sin su auxilio) desde el punto de vista doctrinal, y nos ofrecen un buen motivo para considerar este grupo como socrático. Parece razonable inferir que estos diálogos son anteriores, y que representan el periodo de la trayectoria de Platón en el cual presentaba las concepciones de Sócrates. Pero esta inferencia no ofrece completa seguridad; Platón bien pudo haber presentado los puntos de vista socráticos después de llegar a formular sus propias concepciones no socráticas. Si queremos conferirle significación cronológica al testimonio de Aristóteles, debemos considerar cualquier otra evidencia que podamos encontrar con respecto al orden de los diálogos.

Nos resultaría útil encontrar indicios cronológicos que pudiéramos evaluar independientemente de nuestra interpretación del contenido filosófico de los diálogos; puesto que las cuestiones de interpretación están abiertas a controversia, sería provechoso contar con un cuadro

[22] Véase Vlastos (1991), pp. 97 ss., a quien se opone Kahn (1992), pp. 235–240.

cronológico que nos sirviera como punto de partida incontestable para la interpretación filosófica. No se ha hallado tal cuadro, pero sí pruebas importantes, aunque limitadas.

La prueba más útil parece provenir de los estudios sobre el estilo de Platón. En caso de que podamos identificar características estilísticas que sean independientes de nuestros juicios filosóficos y del tema de los diálogos, quizá podamos utilizarlas para ordenar estos últimos. Si aceptamos la tradición que coloca a las *Leyes* como el último de los diálogos,[23] podremos examinar a los demás según sus grados de similitud con las *Leyes* y buscar las características tanto conscientes como (supuestamente) inconscientes que se observen en su gramática, su vocabulario, su sintaxis y su estilo.[24]

Hay una característica estilística cronológicamente importante que parece ser consciente. En algún momento de su trayectoria, Platón parece haber tomado la decisión definida de evitar el hiato (ciertas secuencias de palabras terminadas en vocal y seguidas por palabras que comienzan con vocal).[25] Salta a la vista que el hiato se elude en las *Leyes*, el *Filebo*, el *Timeo*, el *Critias*, el *Sofista* y el *Político*, y en grado menor en el *Fedro*, pero no en los otros diálogos. Este análisis parece identificar a un grupo de diálogos tardíos (ya que las *Leyes* figura entre los que lo evitan). Como los diálogos en cuestión difieren profundamente en cuanto a tema y forma, parece bastante improbable que Platón decidiera evitar el hiato (por ejemplo) sólo en las obras en las que pretendía lograr cierto refinamiento literario.

Los resultados a los que se llega con base en la supresión del hiato parecen confirmarse cuando se atiende a otros aspectos estilísticos que podrían ser menos conscientes, como los recurrentes ritmos al final de las frases. El estudio de los ritmos en la prosa indican que la secuencia formada por *Timeo*, *Critias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* y *Leyes* constituye el último grupo de diálogos.[26]

El estudio del uso (supuestamente) inconsciente de partículas y combinaciones ha llevado a ciertas conclusiones con respecto a los

[23] Véase DL III 37; Anón., *Prol.* pp. 13–19. Esto no implica que las *Leyes* hayan sido escritas en su totalidad después de todos los demás diálogos.

[24] La mejor encuesta de estudios estilísticos se encuentra en Brandwood (1990), resumida en Brandwood (1992). Un estudio estadístico reciente es Ledger (1989) (a cuyo respecto véase Brandwood (1992), pp. 112 ss.).

[25] Brandwood (1990), p. 9, pp. 153–162.

[26] Véase Brandwood (1990), p. 206.

diálogos de la etapa temprana y media. Una cronología bastante verosímil reconoce un primer grupo compuesto por *Apología, Critón, Laques, Cármides, Eutifrón, Hipias Menor, Ion* y *Protágoras*; un segundo grupo integrado por *Lisis, Crátilo, Eutidemo, Gorgias, Hipias Mayor, Menexeno, Menón, Fedón* y *Banquete*, y un tercer grupo en el que entraría *República, Parménides, Teeteto* y *Fedro*.[27]

Estas investigaciones estilísticas no permiten conclusiones sólidas con respecto al orden de los diálogos. En primer lugar, ignoramos cuántos de esos indicadores estilísticos están influidos por el tema o por el estilo consciente de determinado diálogo;[28] si, por ejemplo, Platón decide escribir un diálogo de corte más exploratorio, o más didáctico, o más retórico, ¿lo lleva esto a modificar las partículas y el vocabulario que elige? No es preciso que las modificaciones mismas sean deliberadas, pero aun así pueden estar influidas por sus decisiones conscientes. Esta cuestión podría zanjarse de manera satisfactoria (aunque no concluyente) para el último grupo, pues en éste las evidencias estilísticas (los ritmos de la prosa, la supresión del hiato) no parecen correlacionarse con los distintos temas o la elección del estilo. El problema no ha sido zanjado satisfactoriamente para los diálogos tempranos (los que integran los dos primeros grupos), de suerte que no sabemos a ciencia cierta qué estamos clasificando.

Aun más, las investigaciones estilísticas no fijan un claro límite entre el primero y el segundo grupo, ni dentro de cada uno de éstos. Aunque casi todos los investigadores colocan al *Fedón* y al *Banquete* al final del segundo grupo, mientras que al *Menón* y al *Crátilo* en una etapa anterior, no están de acuerdo sobre el lugar que les corresponde al *Eutidemo* y al *Lisis*. Incluso más importante es el hecho de que el estudio de los diálogos de juventud (los del primer grupo) no puede basarse en resultados seguros sobre su orden, ni sobre la relación que guardan el *Protágoras* y el *Gorgias* entre sí o con diálogos aparentemente anteriores. Los juicios acerca del contenido de estos diálogos tendrán que determinar nuestra decisión de seguir una u otra evolución (o ninguna) del pensamiento ético de Platón.

No obstante, estas consideraciones cronológicas tienen que afectar la manera de abordar la ética de Platón. Indican, por ejemplo, que

[27] Esta lista está tomada de Brandwood (1976), xvii. Otras listas se encuentran en Ross (1951), p. 2; Ledger (1989), pp. 224 ss.; Vlastos (1991), pp. 46 ss. y Penner (1992b), p. 124.

[28] Esta cuestión se plantea, pero es descartada con bastante brusquedad, en Ledger (1989), p. 88.

debemos tomar el *Fedro* como una revisión o un avance de las concepciones vertidas en la *República* y el *Banquete*, no como su preludio, y que debemos pensar que el *Político*, el *Filebo* y las *Leyes* reflejan tres etapas de su pensamiento ético posterior.[29]

Incluso, cuando consideremos los diálogos de juventud, tendremos que comparar la evidencia estilística con las conclusiones que extraigamos de los comentarios de Aristóteles sobre Sócrates. Todos los diálogos que, ateniéndonos a Aristóteles, tomamos como socráticos caen dentro de los dos primeros grupos cronológicos.[30] Ninguno de los diálogos no socráticos está incluido dentro del primer grupo, y el lugar que ocupan el *Fedón* y el *Banquete*, casi al final del segundo grupo, cuadra con los criterios de Aristóteles.

En esta medida, pues, los criterios aristotélicos y estilísticos tienden a confirmarse entre sí. Esta convergencia no debe aceptarse acríticamente como un argumento decisivo en favor de un particular orden cronológico. Ambas clases de criterios pueden identificar erróneamente diálogos que Platón prefirió escribir en forma "socrática", por motivos didácticos o dramáticos, aunque ya se hubiera formado sus concepciones más definidamente "platónicas". No obstante, si estamos tan dispuestos, como deberíamos, a considerar la relación de Aristóteles como inicialmente creíble, será justificado tomarla como punto de partida en nuestra investigación de los diálogos.

Por conveniencia me referiré a los "diálogos socráticos breves" (*Apología, Critón, Laques, Cármides, Eutifrón, Hipias Menor, Ion, Lisis, Eutidemo*) en comparación con el *Protágoras* y el *Gorgias*. Creo que, de hecho, los diálogos breves son anteriores al *Protágoras*, y que éste es anterior al *Gorgias*, mientras que, a su vez, el *Gorgias* fue escrito antes que los demás diálogos del segundo grupo (aparte de los enumerados en los diálogos breves).[31] Pero este punto de vista debe defenderse mediante un examen detenido de los diálogos.[32]

[29] Para nuestros propósitos, no es tan necesario como lo sería si estuviéramos estudiando la metafísica de Platón para formarnos una opinión definida acerca de la relación del *Parm.* y el *Tim.* con los diálogos tardíos. No creo que Platón considere (o tuviera que haber considerado) que los argumentos del *Parm.* son fatales para la concepción de las Formas que sostiene en los diálogos intermedios, y por ello no acepto la razón principal que ofrece Owen (1953) para ubicar al *Tim.* antes del *Parm.* Véase Fine (1988). Con respecto al *Fil.*, véase el cap. 19, n. 9.

[30] Sobre *Rep.* I, véase el cap. 11, n. 1.

[31] Esto no pretende aplicarse al *M.*, sobre el cual no ofrezco ninguna opinión.

[32] Véanse §64 y el cap. 7, n. 3.

7. *La actitud de Platón hacia Sócrates*

Si los diálogos de juventud de Platón son "socráticos", en tanto que expresan las concepciones del Sócrates histórico, ¿en qué medida nos presentan también las ideas o los intereses filosóficos del autor? A este respecto hay tres puntos de vista posibles: (1) en los diálogos intermedios Platón desarrolla sus propias concepciones a través del personaje de Sócrates, pero en los diálogos socráticos escribe como biógrafo, más que como filósofo, en tanto que pretende únicamente registrar, sin apoyar necesariamente, las opiniones del Sócrates histórico.[33] (2) En los diálogos tempranos se limita a actuar como portavoz de Sócrates, sin agregar nada propio, pero escribe como filósofo, adoptando la postura atribuida a Sócrates. (3) En estas obras Platón acepta las concepciones que atribuye al Sócrates histórico, pero las desarrolla, amplía y defiende a su manera en grados diversos en los distintos diálogos. En los diálogos intermedios sigue avanzando en esta dirección y rebasa al Sócrates histórico.

Quizá podamos encontrar cierto apoyo para el tercer punto de vista, en detrimento de los otros dos, si reconocemos que la transición de Platón desde las concepciones socráticas hasta las platónicas (no socráticas) se produce en forma perfectamente gradual. En el *Menón*, el *Crátilo*,[34] y el *Hipias Mayor*, el personaje de Sócrates explora nuevas interrogantes y llega a nuevas conclusiones, sin alcanzar ninguna de las concepciones que Aristóteles señala como característicamente platónicas. En dos diálogos intermedios que afirman sin lugar a dudas la teoría platónica de las Formas, el *Fedón* y el *Banquete*, el personaje de Sócrates está vinculado de manera decidida, y hasta ostentosa, con la persona histórica y con las doctrinas claramente platónicas. La *República* inicia con un diálogo (Libro I) que recuerda el estilo anterior de los diálogos socráticos, antes de que el personaje comience una elaborada defensa de la concepción platónica. Siempre que Platón se aleja marcadamente del Sócrates histórico, se esfuerza por recordarle al lector de manera vívida a la persona de carne y hueso.

En consecuencia, Platón deja entrever que el personaje que expone las concepciones platónicas está ligado con el Sócrates histórico.

[33] Esta perspectiva biográfica se defiende en Graham (1992). Su argumento descansa en la dudosa afirmación (158) de que la versión de la doctrina de Heráclito aceptada por Platón (véase §113) contradice las afirmaciones sobre las artes productivas que se presentan en los diálogos socráticos.

[34] Con respecto al *Crá.*, véase §106.

Sería de extrañar que hiciera esto si (como indica el primer punto de vista) sus diálogos socráticos pretendieran limitarse a describir las opiniones del Sócrates histórico, sin expresar las del propio Platón. Su tratamiento de Sócrates sería menos extraño, pero aun así muy poco común, si el segundo punto de vista fuera correcto y hubiera aceptado las ideas de su predecesor sin intentar desarrollarlas o ampliarlas por cuenta propia. La manera en que trata a Sócrates en los diálogos intermedios resulta mucho más fácil de entender si suponemos que en sus diálogos socráticos tiene la intención de que el personaje exprese las ideas del Sócrates histórico y, al mismo tiempo, la concepción del propio Platón acerca de cómo deben exponerse y defenderse esas ideas. Es probable que, en los diálogos intermedios, las referencias biográficas a Sócrates pretendan enfatizar la continuidad entre las concepciones que sostiene Platón en ese momento y las que sostenía antes, aceptadas ambas como propias y atribuidas al Sócrates histórico.

Si convenimos en que Platón se considera un filósofo socrático, no un reportero (sea objetivo o comprometido) de la filosofía de su maestro, no debemos presuponer que la exposición o la defensa de las opiniones de Sócrates se deriven en su totalidad necesaria y directamente de este último. Si Platón está presentando sus propias concepciones, además de las socráticas, cabe pensar que intentó desarrollarlas en la forma más defendible posible, encontrando sus propios argumentos para apoyarlas o mejorando los que había ofrecido en otros diálogos.[35]

Quizá podamos recurrir a Aristóteles para sustentar esta explicación de la relación de Platón con Sócrates. Al describir lo que supone ser el principal alejamiento de Platón con respecto a Sócrates en el campo de la metafísica, la teoría de las Formas separadas, Aristóteles afirma que aquél es resultado de las reflexiones de Platón sobre los presupuestos de la búsqueda socrática de definiciones. El contacto de Platón con las doctrinas heracliteanas extremas de Crátilo lo llevaron a articular y examinar los presupuestos de la indagación de Sócrates, ya que éste no había intentado estructurar estos presupuestos por propia cuenta. Esta descripción del desarrollo de Platón se aplica también a muchos otros aspectos de la doctrina socrática y platónica; frecuente-

[35] Mi conclusión coincide con la de Vlastos (1991), pp. 50 ss., pero mi argumento sobre el carácter socrático de los diálogos intermedios le parece inaceptable (véase p. 131).

mente observamos que la actitud cohibida de Platón con respecto a la indagación socrática, a la luz de otras concepciones contemporáneas, lo estimula a desarrollar y modificar la postura de Sócrates. Si así es como ve su relación con el Sócrates histórico, resulta entendible que siga escribiendo como filósofo socrático en la medida en que defiende los elementos cruciales (según su opinión) de la postura de Sócrates, al tiempo que desarrolla sus concepciones características y parcialmente independientes de las de éste.[36]

Algunos de los diálogos socráticos —especialmente el *Protágoras* y el *Gorgias*— resultan más fáciles de entender si suponemos que contienen las reflexiones de Platón sobre ideas socráticas que, en su opinión, ha sustentado en otros sitios con argumentos que ya no le parecen adecuados. Si interpretamos el *Protágoras* y el *Gorgias* desde este punto de vista, también nos resultará más fácil entender por qué los diálogos intermedios evocan tan firmemente al Sócrates histórico en el momento preciso en que Platón aborda argumentos no socráticos. De acuerdo con la manera en que probablemente él lo contempla, lo que hace en los diálogos intermedios no representa una marcada discontinuidad en relación con lo que ha estado haciendo en el *Protágoras* y el *Gorgias*, mientras que éstos, a su vez, no representan una marcada discontinuidad en relación con los diálogos socráticos breves. A lo largo de este proceso, Platón considera que está tratando de ofrecer la mejor relación y defensa de una postura básicamente socrática; pero a medida que piensa cómo lograrlo, termina por ver que debe rechazar o complementar la concepción de Sócrates en determinados puntos. Si así es cómo se considera Platón, el hecho de que recurra al Sócrates histórico es entonces consistente con el testimonio de Aristóteles, el cual muestra que en estos mismos diálogos Platón desarrolla su propia postura en contraste con la postura socrática.

Si queremos explorar estas posibilidades, debemos proceder con cautela a la hora de presentar la postura de Sócrates. Si recurrimos indiscriminadamente a los diálogos breves y al *Protágoras* y al *Gorgias* en busca de evidencias de las concepciones socráticas, podemos dejar en la oscuridad diferencias importantes entre estos dos diálogos y los primeros.[37] Incluso si, al final de cuentas, no descubrimos tales diferencias, debemos dejar abierta la posibilidad de que existan.

[36] Véanse §§103, 115.

[37] Vlastos (1983b) hace hincapié en que confía en el *G.* (pp. 71–74). Véanse también Nehamas (1992), p. 165; Kahn (1992), pp. 251 ss.

He argumentado que los diálogos de juventud de Platón presentan las concepciones del Sócrates histórico, que Platón las defiende como propias y que son distintas de las concepciones atribuidas al personaje de Sócrates en los diálogos intermedios. Quizá hallemos que este punto de vista exige una línea interpretativa que los diálogos no pueden sustentar razonablemente. Si descubriéramos que los diálogos de juventud no permiten atribuirle a Sócrates un conjunto de ideas que resultaran razonablemente constantes y coherentes, mientras que los diálogos intermedios no se apartan de las concepciones socráticas de una manera clara o inteligible, sería justificado deducir que nuestras conclusiones provisionales son incorrectas. Pero es por lo menos justo tomarlas como punto de partida y ver adónde nos conducen.

8. *Sócrates en la historia de la ética griega*

Aunque le demos un lugar prioritario a Aristóteles, también debemos considerar otras fuentes de información sobre Sócrates. Algunos de los principales rasgos del Sócrates aristotélico y del platónico pueden reconocerse en la relación de Jenofonte. El Sócrates jenofóntico está preocupado por la ética, interroga a otras personas y expresa algunas concepciones éticas parecidas a las del Sócrates platónico. Pero Jenofonte añade una buena dosis de consejos éticos y prácticos positivos, junto con una actitud convencionalmente piadosa hacia la religión tradicional, mientras que le quita al Sócrates platónico la frecuente negación de conocimiento. Tanto los agregados como las sustracciones coinciden con la propia concepción religiosa y moral de Jenofonte y se adecuan a su estrategia general para defender a Sócrates. Tenemos buenas razones para preferir las evidencias de Platón y de Aristóteles.[38]

No debe pasarse por alto otra fuente de información sobre Sócrates, aunque hay que utilizarla con precaución. Muchos moralistas griegos posteriores a Platón afirman que Sócrates los inspiró. De hecho, San Agustín observa que el carácter controvertido e inconcluyente de los argumentos socráticos dieron alas a las escuelas, radicalmente opuestas, de los cirenaicos y los cínicos. Tanto los hedonistas

[38] Sobre Jenofonte, véanse Lacey (1971); Morrison (1987) y Vlastos (1991), pp. 99–105. La relación de Sócrates que hacen Zeller (1885) (véase el cap. 5, n. 25), Boutroux (1912) (véase el cap. 2, n. 25) y Brochard (1912) (véase el cap. 5, n. 25) están decididamente basadas en Jenofonte.

cirenaicos, que identifican la felicidad con el placer, como los ascéticos cínicos, que identifican la felicidad con la virtud, aseguran ser genuinamente socráticos.[39] Los estoicos también reconocen a Sócrates como su fuente de inspiración, mientras que Cicerón remonta las "paradojas" de los estoicos a este filósofo (*Parad.* 4).

Aunque todos estos moralistas señalan a Sócrates como su inspirador, distinguen claramente la doctrina socrática de la platónica. Diógenes el Cínico rechaza la Teoría de las Formas platónica, reclamándole supuestamente a Platón que él puede ver las mesas pero no la esencia de la mesa (DL VI 53). Lleva a los extremos la doctrina socrática de que la virtud basta para la felicidad, lo cual podría explicar por qué Platón lo tacha de "Sócrates enloquecido" (DL VI 54). El hedonista Aristipo parece haber creído que el sistema dogmático de Platón iba mucho más allá de lo que era razonable atribuirle a Sócrates.[40] El hedonismo de Aristipo resulta incompatible con los puntos de vista defendidos por Sócrates en el *Filebo*, y en realidad pudo estar inspirado en las opiniones hedonistas que se rechazan en ese diálogo. De modo semejante, las paradojas de los estoicos difieren radicalmente de las ideas expresadas en la *República*. Aunque los estoicos aseguran seguir a Sócrates, algunos de ellos critican a Platón por discrepar con concepciones que son a la vez socráticas y estoicas (Plutarco, *SR* 1040d).[41] Cuando Posidonio critica la defensa que hacen los estoicos de la creencia socrática en la imposibilidad de la incontinencia, sostiene la posibilidad de esta última recurriendo a la autoridad de Platón y Aristóteles, pero no a la de Sócrates.[42]

Estos últimos moralistas atribuyen a Sócrates ciertas concepciones definidas que no son las ideas éticas que expone Platón en sus diálogos intermedios y tardíos. Cabe admitir que pudieron malinterpretar a Sócrates, pero su afirmación de que éste es el fundamento de sus puntos de vista incompatibles constituye un hecho que debe tomarse en consideración al tratar de comprender el testimonio platónico. La relación que Platón ofrece de Sócrates debería parecernos admisible si logramos descubrir no sólo por qué considera que su forma de desarrollar y modificar las concepciones socráticas son razonables,

[39] Véase San Agustín, *CD* VIII 3, XVIII 41.

[40] Véase Ar. *Ret.* 1398b30–33; DL II 60, III 36. Véase también el cap. 6, n. 41.

[41] Sobre los estoicos, véase también §140. Acerca de las actitudes hacia Sócrates, véase Long (1988).

[42] Sobre Posidonio, véase §168.

sino también por qué los sucesores de aquél creen que unas concepciones distintas logran captar afirmaciones socráticas esenciales que Platón abandona. Si la relación platónica del Sócrates histórico puede explicarnos, como un hecho entendible, que los filósofos posteriores discrepen con respecto a la significación de la ética socrática, desarrollándola en direcciones contradictorias, tendremos una razón más para tratarla como una relación exacta.

2

EL MÉTODO SOCRÁTICO

9. *Ignorancia socrática y método socrático*

¿Es Sócrates un filósofo moral constructivo? La idea de que no es sino un crítico negativo de las opiniones morales de los demás parecería una conclusión admisible a partir de los diálogos socráticos. En estos diálogos, su método de argumentación característico consiste en una serie sistemática de preguntas y contrapreguntas (elenco) a diferentes interlocutores que sostienen alguna tesis moral positiva.[1] Este interrogatorio conduce normalmente a la refutación del interlocutor.

La estructura básica de un elenco típico es sencilla.[2] Sócrates formula una pregunta, ya sea pidiendo que le digan qué es determinada virtud (por ejemplo, "¿qué es la valentía?") o planteando alguna otra pregunta sobre una virtud. El interlocutor afirma una proposición *p* en respuesta a esa pregunta inicial; bajo el interrogatorio de Sócrates, conviene en que también cree *q* y *r*, para luego descubrir, bajo las preguntas subsecuentes, que se puede derivar no *p* de *q* y *r*, de suerte que descubre que sus opiniones lo comprometen con *p* y no *p*.[3]

[1] Con respecto al uso del término *elenchos* véase Vlastos (1983a), p. 28. Constituye uno de los términos legales de Sócrates (para otros términos legales, *cfr. Ap.* 29e4–5; *La.* 188a3; *G.* 486d4, 487a1). Véase *G.* 473e6–474b5, 475e7–476a2; *Rep.* 534c1–3; *Fdr.* 267a1, 273c3, 278d5. En diálogos posteriores (*Fil.* 52d10; *Sof.* 230d7, 231b5–6, 239b1–3, 242a7–b5, 259d5) se utiliza en forma más especializada. En ocasiones (por ejemplo, *G.* 458a, 473b10), pero no siempre (véase *Ap.* 39c6–d3; *cfr. La.* 187d10), *elenchein* implica una refutación efectiva.

[2] Acerca de los tipos de elenco, véase Robinson (1953), caps. 2 y 3.

[3] Con respecto a la contradicción con uno mismo, véase especialmente *Sof.* 230b5–8.

Al verse en esta situación, se siente "perdido" (*aporein*) con respecto a lo que cree.[4]

No es sólo el interlocutor quien se siente perdido. Sócrates mismo insiste en que no sabe las respuestas a las preguntas que formula a sus interlocutores, y por lo tanto concluye que todos están "perdidos por igual" (*La.* 200c5). Su ventaja sobre los otros no es que sepa más, sino que carece de la falsa presunción de conocimiento que ellos tienen (*Ap.* 22e1–5).[5] En los diálogos de juventud es frecuente que niegue tener conocimiento acerca de las cuestiones morales examinadas en un elenco.[6] Según Aristóteles, Sócrates no pretendía tener conocimiento, sino que "reconocía que no sabía" (*Top.* 183b7–8).

En etapas posteriores de la Antigüedad, algunos lectores tomaron muy en serio los aspectos negativos de Sócrates, afirmando que se trataba de un crítico negativo porque era un escéptico; de acuerdo con este punto de vista, no sólo niega tener conocimiento, sino que incluso se abstiene de afirmar cualquier convicción positiva propia ("ita disputat ut nihil affirmet", dijo Cicerón, *Ac.* I 16). Algunos creían que, al igual que a Sócrates, había que interpretar a Platón (en todos sus diálogos) como un escéptico del mismo género (Anón. *Prol.* 10.57–65).[7] La concepción de Sócrates como un crítico puramente negativo parece encontrar fuerte apoyo no sólo en su explícita negación de conocimiento, sino también en el carácter de su argumentación por medio de elencos; si se limita a esta clase de argumentación, resulta fácil entender por qué niega tener cualquier conocimiento con respecto a la moralidad.

Aristóteles, no obstante, no extrae esta conclusión ni de Platón ni de Sócrates, pues atribuye a este último varias concepciones definidas y paradójicas acerca de la virtud y el conocimiento. Los diálogos sustentan la opinión de Aristóteles, pues en ocasiones Sócrates plantea algunas convicciones morales definidas e impopulares. Sin embargo,

[4] Véase *Cár.* 162b9–11, 169a3–6; *La.* 194a6–b4, 196a7–b2, 200e1–5; *Eu.* 11b6–8; *M.* 79e7–80b4; *Rep.* 334b7.

[5] Sobre la falsa presunción de conocimiento, *cfr. M.* 84a3–c9; *Teet.* 168a2–7, 210b11–c4; *Sof.* 230b4–e4; *I Alc.* 118a15–c2.

[6] Véase *Ap.* 21b1–d7; *Eu.* 5a3–c8, 15c11–16a4; *Cár.* 165b5–c1, 166c7–d6; *La.* 186b8–187a8, 200e2–5; *Lis.* 212a4–7, 223b4–8; *G.* 509c4–7. Para observaciones similares en los diálogos posteriores, véase *M.* 71a1–7, 80d1–4; *HMa.* 286c8–e2, 304d4–e5; *Banq.* 216d1–4.

[7] Sobre el tratamiento de Sócrates y Platón como escépticos, véase Annas (1992); Glucker (1978), pp. 35–50; Woodruff (1986) y Barnes (1988), pp. 233–236.

estas convicciones suscitan nuevas preguntas. ¿Están apoyadas en alguna argumentación? Si es así, ¿ se apoyan en el elenco o en algún otro tipo de argumentación? En cualquier caso, ¿cómo hemos de conciliarlas con la negación de conocimiento de Sócrates? ¿Pueden ser realmente suyas si admite que no sabe nada sobre ética?

La mejor manera de abordar estas cuestiones consiste en examinar de qué forma maneja Sócrates el elenco y lo que sostiene o presupone al respecto. Cuando tengamos una visión más clara del elenco, podremos comprender con mayor facilidad la fuerza de su negación de conocimiento. Pues si el elenco es puramente negativo, resultará fácil interpretar tal negación como el repudio de un escéptico hacia toda convicción positiva. Si, por el contrario, se supone que el elenco constituye el sostén de conclusiones positivas, deberemos buscar una perspectiva distinta para comprender la negación de conocimiento de Sócrates.

En este capítulo y en los tres siguientes, intentaré presentar la concepción socrática sin hacer referencia al *Protágoras* ni al *Gorgias*. Creo que, para ciertos aspectos importantes, éstos arrojan luz sobre las afirmaciones y los supuestos que se hacen en los diálogos breves; sin embargo, a fin de comprobar esto, debemos comenzar con una explicación de tales afirmaciones y supuestos. Este punto resulta especialmente importante para el capítulo presente, pues en ocasiones se cree que el *Gorgias* postula afirmaciones positivas sobre el elenco que marcan una diferencia esencial en relación con los diálogos breves. Pienso que no existe ninguna diferencia esencial, y para demostrarlo examinaré las afirmaciones positivas contenidas en los diálogos breves sin hacer referencia al *Gorgias*.

10. *Los usos del elenco*

A primera vista parecería que una argumentación por medio del elenco con un interlocutor particular, quien sostiene una proposición p, sólo permite demostrar que este interlocutor no puede sostener consistentemente p junto con sus otras opiniones. De esto no se sigue que p sea falsa o que el interlocutor deba rechazarla. Debería, por lo tanto, resultar desconcertante que Sócrates no se limite a esta conclusión mínima derivada de una argumentación por medio del elenco.

En primer lugar, supone que el elenco es capaz de mostrar que cierta opinión del interlocutor es falsa. En el *Laques*, el personaje de

este nombre empieza por afirmar que la valentía consiste en mantenerse firme en la batalla, pero las preguntas de Sócrates le muestran que tal afirmación contradice su creencia de que se puede manifestar valentía de otras maneras (*La.* 190e4–191c6). Tras haber descubierto este conflicto en sus creencias, Laques debe descartar por lo menos una de las creencias que ocasionó el conflicto, pero el argumento no indica por sí mismo cuál tiene que dejar de lado. Podría resolver el conflicto creado por su tentativa definición inicial de la valentía si conservara esta definición y retirara la admisión de que la valentía no siempre nos exige mantenernos firmes. Pero no es la solución que escoge: ni él ni Sócrates la consideran como una opción razonable. Por el contrario, ambos dan por hecho que la definición inicial ha sido refutada. Así pues, Sócrates supone que (por lo menos a veces) cuando el elenco pone de manifiesto un conflicto, existe un camino correcto para resolverlo, y el interlocutor ha de escogerlo.

Puesto que Sócrates supone que el interlocutor resuelve el conflicto de manera correcta, resulta fácil ver por qué asevera que está intentando seriamente encontrar una definición. En el *Cármides*, asegura que ignora lo que es la templanza, pero indaga (*zētein*) la respuesta junto con Critias (*Cár.* 165b5–c2).[8] El propósito del interrogatorio y de la refutación consiste en investigar la verdad, y deshacerse de la falsa presunción de conocimiento forma parte de esta indagación (*Cár.* 166c7–e2). Sócrates no sugiere que el elenco simplemente se limite a revelar la ignorancia ni que se requiera de otro método para descubrir la verdad; piensa que el éxito o el fracaso de una definición tentativa que se pone bajo interrogatorio muestra su verdad o su falsedad.

Al final del *Cármides*, Sócrates afirma que, a pesar de la aparente tendencia del argumento, no cree que la templanza sea realmente inútil; por el contrario, piensa (*oimai*) que ha preguntado mal y que de hecho la templanza es útil, que en realidad es suficiente para alcanzar la felicidad (*Cár.* 175e5–176a1). En este caso, Sócrates no acepta la conclusión evidente del elenco, sino que deja entrever que tendríamos que aceptarla si no entrase en conflicto con nuestras firmes convicciones acerca de la templanza. En consecuencia, supone que este elenco

[8] Esta forma de usar *zētein* condujo a los críticos de la Antigüedad a clasificar todos los diálogos socráticos, salvo a la *Ap.* y el *Cri.*, como diálogos de indagación (*zētētikoi*), en oposición a los diálogos expositivos. Véase DL III 49; Grote (1888), I, pp. 291–295.

llega *prima facie* a conclusiones creíbles con respecto a una virtud, y que si no las aceptamos, debemos demostrar que algo ha marchado mal en la argumentación.

En la *Apología*, Sócrates parece suponer que las conclusiones de un elenco deben tomarse seriamente en el sentido antedicho, pues indica que participar en el elenco constituye un medio de reforma moral. Pregunta a las personas si no les avergüenza consagrar sus fuerzas a acumular posesiones, mientras hacen caso omiso del cuidado de su alma. Si los interlocutores dicen que sí se ocupan del cuidado de su alma, Sócrates los interrogará; si afirman que poseen la virtud, cuando en realidad no es así, los criticará por trastocar sus valores (29d7–30a2). Procede de este modo con el fin de convencerlos de cambiar sus formas de vida (30a7–b4).[9] Sócrates defiende una "vida sometida a examen", que incluya la discusión diaria de la virtud; este género de vida constituye el mayor bien de los seres humanos (38a1–6).

Sócrates no sugiere que se dedique a dos actividades diferentes: el interrogatorio a través del elenco y la exhortación a poner mayor cuidado en la observación de la virtud, sino que el elenco es en sí mismo un medio para persuadir a las personas de que se preocupen por la virtud. Expresa esta misma opinión en el *Critón*. Asegura llegar a sus concepciones sobre la justicia "dejándome convencer únicamente por el argumento (*logos*) que me parece el mejor en cada ocasión que lo discuto" (*logizomenō(i)*); todavía acepta los mismos argumentos que aceptó anteriormente (*Cri.* 46b3–c6, 48b4–6, 48d8–49a2, 49a4–b6, 49c10–e3). Cree que la argumentación por medio del elenco le proporciona a él, y no sólo al interlocutor cuyas opiniones se examinan, buenos motivos para admitir las conclusiones y actuar de acuerdo con ellas.

11. *El método constructivo de Sócrates*

Si Sócrates cree que puede derivar conclusiones positivas de sus interrogatorios, debe suponer que éstos revelan algo más que la mera habilidad de sus interlocutores para defender sus afirmaciones iniciales. Debe fundarse en ciertos supuestos ulteriores sobre el carácter de las respuestas.

[9] Sobre este pasaje, véase §20.

Si un interrogatorio socrático no pretendiera más que poner a prueba la capacidad de una persona para sostener una postura coherente, un interlocutor astuto no admitiría ninguna de las premisas que Sócrates emplea para llevarlo a contradecirse a sí mismo. Laques, por ejemplo, no habría concedido que a veces es valiente escapar ni que una confianza necia es mala y vergonzosa. Las concesiones de Laques, ¿muestran sólo que no es un interlocutor muy astuto? ¿Debería pedir la oportunidad de reconsiderar las cosas (*cfr. Cár.* 164c7–d3, 165a7–b4)?

Esta crítica pasa por alto el hecho de que Sócrates no está intentando poner a prueba las habilidades lógicas de sus interlocutores. Si éstos modificaran sus afirmaciones con el simple fin de mantener o restablecer su consistencia, violarían un principio del elenco. Sócrates les exige expresar lo que realmente opinan sobre la cuestión moral que plantea. Cuando Laques se da cuenta de que la respuesta por la que se inclina le acarreará problemas, le pregunta a Sócrates: "¿Qué otra cosa debe uno decir?" Y Sócrates contesta: "Ninguna otra cosa, si esto es lo que uno cree"; cuando Laques conviene en que sí cree en ello, ofrece la respuesta a pesar de que contradice su afirmación inicial (*La.* 193c6–8).[10]

Esta exigencia de sinceridad pretende distinguir la argumentación socrática de la forma "erística" ("contenciosa") de argumentación expuesta en el *Eutidemo*. La erística no le permite al interlocutor ninguna oportunidad genuina de manifestar sus opiniones. Como el interrogador exige una respuesta de sí o no, le impide al interlocutor añadir salvedades que expresarían mejor sus creencias. En muchos casos el interlocutor es refutado independientemente de la respuesta que ofrezca. Si sospecháramos que Sócrates confirma los temas en discusión por medio de alguna de estas tácticas, no tendríamos motivos para pensar que hace algún progreso en la comprensión de las virtudes.[11] Sócrates rechaza las tácticas erísticas: espera que sus interlocutores observen los conflictos que van descubriendo y los resuelvan a la luz de lo que realmente creen. No se espera que Laques, por ejemplo, descarte su definición de valentía y sostenga que la valentía es siempre bella a menos que esto sea lo que en verdad cree. Si Sócrates dirige el elenco con base en estas reglas, es más que un mecanismo para poner

[10] Con respecto a la sinceridad, véanse también *Cri.* 49d1; *Pr.* 331b8–d1 (véase §65); *G.* 495a5–b6, 500b; *Rep.* 346a; *Teet.* 154c7–e6 y Vlastos (1983a), p. 35.

[11] Acerca de la erística, véanse también Irwin (1986), pp. 61–63 y Benson (1989).

a prueba la consistencia de las opiniones de un interlocutor o su capacidad para defender cierta postura; también lleva al interlocutor a modificar sus opiniones después de reflexionar en sus consecuencias.

Esto no justifica todavía que Sócrates acepte las conclusiones que surgen del elenco, tras examinarlas y reflexionar en ellas de esta forma. Para que él mismo admita las conclusiones, también debe suponer que: (1) unos interlocutores normales aceptarán finalmente las mismas respuestas a sus preguntas y resolverán los conflictos suscitados en sus creencias tomando las mismas decisiones con respecto a cuáles van a conservar y cuáles van a abandonar; y que (2) los juicios en los que fundan sus respuestas y resoluciones merecen ser aceptados. Sin el primer supuesto, Sócrates no tendría razón alguna para pensar que la indagación a través del elenco propenderá a apoyar una postura moral más que otra. Sin el segundo, no tendría razón alguna para pensar que los juicios de sus interlocutores influirán en nuestros juicios acerca de estas cuestiones morales.[12]

Para ver si los supuestos de Sócrates son justificados, necesitamos identificar los principios que guían a los interlocutores cuando responden a las preguntas del filósofo. Sócrates no enumera estos "principios rectores" del elenco, así que debemos tratar de descubrirlos gradualmente y examinarlos.[13] Por el momento basta observar que si el elenco sigue estos principios rectores, y Sócrates los acepta, éste tiene buenos motivos para asegurar que el elenco permite hacer progresos en el campo moral y que justifica las aseveraciones éticas definidas.

12. *La exigencia de explicación*

El enfoque normal, aunque no exclusivo, de las indagaciones éticas de Sócrates consiste en la exigencia de una explicación acerca de lo que es una virtud dada; con el fin de mostrarnos cómo se examina a sí mismo investigando las virtudes, los diálogos breves presentan su búsqueda de definiciones. ¿Por qué es importante la búsqueda de definiciones, y por qué es pertinente para las conclusiones prácticas que Sócrates pretende extraer de sus indagaciones? Nos llevará un tiempo contestar esto, y debemos comenzar por considerar el tipo de pregunta que el filósofo formula.

[12] Los supuestos de Sócrates se discuten en Vlastos (1983a), pp. 52–56; Kraut (1983), pp. 65–68 y Brickhouse y Smith (1984), pp. 188–192.

[13] Con respecto a los principios rectores, véase §32.

En el *Cármides* la pregunta principal de Sócrates se introduce en una discusión acerca de si Cármides mismo es templado (157c7–158e5). Sócrates sugiere que si la templanza está presente en Cármides, éste tendrá alguna conciencia (*aisthēsis*) de ella, lo cual conducirá a cierta opinión sobre "lo que es y la clase de cosa que es" (*hoti estin kai hopoion ti*), que Cármides podrá expresar con palabras (*Cár.* 158e7–159a10). Sócrates supone que si Cármides es realmente templado, no se limita a conformarse impensadamente a las reglas convencionales, ni se conforma a éstas por el sólo hecho de que otras personas aprueban su conformidad; debe tener también la idea correcta de por qué se está conformando a esas reglas. Cuando Sócrates pide una explicación, pretende identificar la idea que Cármides tiene acerca de por qué realiza las acciones templadas que realiza y poner de manifiesto si él ve en ellas lo que la persona templada ve en ellas.

En el *Laques* la explicación de una virtud busca responder una pregunta diferente. Sócrates no inquiere si sus interlocutores poseen cierta virtud particular, sino si están en posición de ofrecer su consejo sobre cómo adquirir una virtud. Para ser buenos consejeros en esta cuestión, debemos saber qué es la virtud; si sabemos lo que es, podremos expresarlo (190b3–c7). Nicias y Laques no estaban de acuerdo con respecto a si los jóvenes tenían que tomar o no lecciones de combate armado. Su diferencia se debía, en parte, a que discrepaban en torno a si tales lecciones enseñaban algo que fuera pertinente a la virtud. Incluso cuando llegaron a un acuerdo, su concepción de lo que implicaba ser un hombre puro y bueno era bastante estrecha, ya que se centraban en los aspectos militares de la virtud sin aludir a las otras cualidades que hacen a una persona digna de alabanza. En este punto resulta conveniente que Sócrates plantee las preguntas más amplias que aquéllos han pasado por alto.

Ni el *Cármides* ni el *Laques* sugieren que la gente discrepe con respecto al tipo de acciones que se esperan de una persona virtuosa. En el *Eutifrón*, no obstante, tales desacuerdos saltan a la vista. Eutifrón reconoce que se lo tomará por loco debido a que quiere hacer procesar a su padre por asesinato (*Eu.* 4a1–10), pero insiste en que está totalmente justificado. A Sócrates esta afirmación le parece sorprendente y le pregunta a Eutifrón si tiene un conocimiento tan preciso de la piedad que le permita defender sus acciones (4e4–8). Puesto que la acción de Eutifrón suscita dudas y controversias, es justo pedirle un principio que sustente su interpretación de lo que exige la piedad en contraste con otras interpretaciones. Es este género de principios lo

que busca Sócrates; le pide a Eutifrón que le diga "qué clase de cosa es, en tu opinión, lo pío y lo impío" (5c9), dando por sentado que esto es lo que Eutifrón ha asegurado saber. La exigencia de Sócrates de una explicación de la piedad parece muy razonable y adecuada dentro del contexto.

13. *Explicaciones y definiciones*

Al buscar la explicación de una virtud, Sócrates intenta responder preguntas razonables. ¿Pero qué se considera una buena respuesta? El *Cármides* no ofrece criterios explícitos.[14] Cuando Cármides propone que la templanza es "hacer todo de manera ordenada y serena" (159b3–4), Sócrates conviene en que esta respuesta refleja la opinión común de que "las personas serenas son templadas" (159b7–8). Sin embargo, sugiere que la respuesta de Cármides no capta lo bello de las acciones templadas; la serenidad y la lentitud no son siempre bellas y encomiables por sí mismas, y no debemos considerarlas como templadas en todas las ocasiones (159c1–160d4).[15] Sócrates da a entender que si nos limitamos a tratar de describir el comportamiento que, a primera vista, parece ser el más característico de las personas templadas, no comprenderemos verdaderamente lo que es encomiable en estas personas.

Sócrates habla como si sus objeciones justificaran el rechazo de la explicación propuesta por Cármides. Pero aunque la serenidad no sea siempre necesaria o suficiente para considerar una acción como bella, ¿no podría Cármides encontrar una característica que corresponda a toda una gama de acciones templadas? De hecho, cabría argumentar que las opiniones comunes sobre la templanza giran realmente en torno a cierto número de rasgos distinguibles y separables del carácter. Podríamos tratar de diferenciar la sensatez y la prudencia del dominio de sí mismo y la moderación. Si aceptáramos esta forma de abordar la templanza "por grados", estaríamos en posibilidad de defender la respuesta inicial de Cármides a la pregunta de Sócrates, y decir que, aunque no abarque todas las acciones admirables y templadas,

[14] Véase Santas (1973), p. 110.

[15] Las dificultades del argumento se examinan en Santas (1973), pp. 112–117; Kosman (1983), pp. 203–208.

contiene a algunas de ellas; las acciones templadas que quedan fuera son templadas en un sentido diferente del término.[16]

En el *Laques*, el personaje de este nombre propone que una persona que se mantiene firme en el combate es valiente (190e4–6). Por inadecuada que sea esta propuesta,[17] Sócrates está dispuesto a tratarla, para los propósitos que tiene entre manos, como si ofreciera una condición suficiente a fin de demostrar que no proporciona una condición necesaria (191a5–8). La pregunta inicial sobre la naturaleza de la valentía se aplica a todas las situaciones, militares y no militares, en las que alguien actúa valientemente, haciendo frente a los peligros de la batalla, del mar y de la enfermedad, y resistiendo a las tentaciones de los placeres y los apetitos (191c7–e7). Una sola capacidad —la de hacer muchas cosas en un tiempo breve— subyace en la velocidad en la carrera, en la habilidad de tañer la lira y en el aprendizaje; de modo semejante, Sócrates sugiere que busquemos una capacidad única en todos los casos de valentía (191e9–192b8).

También aquí parecería admisible abordar el tema por grados. Si aceptamos este enfoque, rechazaremos la propuesta de Sócrates de que se puede mostrar una y la misma virtud de la valentía en toda clase de situaciones, aparte del peligro en la batalla (191c7–e11); quizá una resistencia "valiente" a los placeres introduce un sentido diferente del término.[18] Si esto es correcto, se justifica que Laques limite su atención a los casos de valentía que él introdujo en la discusión.

Los diálogos socráticos no indican dónde se encuentra el error en la explicación de las virtudes por grados, pero es evidente que la rechazan.[19] En el caso de la valentía, Sócrates indica que los juicios morales que nos conducen a aprobar la valentía de los hoplitas también nos compromete a aprobar estos otros casos de valentía, ya que todos manifiestan la encomiable determinación de apegarse al curso de acción correcto. Sócrates plantea una legítima cuestión con respecto al supuesto inicial de Laques. No debemos descartar la posibilidad de una sola explicación de la velocidad por el simple hecho de que se

[16] Santas (1973), pp. 108–110, argumenta que el *Cármides* intenta mostrar la simpatía de Platón por el enfoque por grados. Para otras opiniones diferentes acerca de la actitud de Platón hacia la homonimia aparente, véase Shorey (1903), pp. 19 ss.; Stokes (1986), p. 92.

[17] Con respecto a la sugerencia de Laques, véase Stokes (1986), p. 73.

[18] Acerca de este pasaje, véanse Vlastos (1956), xlvii–xlix; Santas (1969), p. 187 y Stokes (1986), pp. 74–76.

[19] Sobre los enfoques por grados, véanse §§28, p. 105.

puede demostrar velocidad en muchas clases distintas de actividades; y por lo tanto, no debemos descartar la posibilidad de descubrir una explicación única de la valentía por el simple hecho de que podemos reconocerla en muchos tipos de situaciones diferentes. Hace recorrer a Laques una serie de ejemplos que indican por qué resulta razonable reconocer una y la misma actitud encomiable hacia todas estas clases diversas de cosas buenas y malas. De modo semejante, en el *Cármides* supone que si la serenidad no constituye lo que es bello de las acciones templadas, no puede ser tampoco lo que hace que las acciones templadas sean templadas.

Sócrates propone que nuestra concepción inicial de la virtud es demasiado estrecha; la propiedad de la que nos valemos para escoger nuestros ejemplos intuitivos no puede ser la misma que vuelve valientes o templados ni siquiera a estos casos. Cuando nos centremos en la propiedad correcta, veremos que se revela cierto grado de similitud en las diversas acciones valientes o templadas que no habíamos advertido al principio. Si nos concentramos demasiado estrechamente en una gama particular de acciones virtuosas reconocidas, no nos formaremos en realidad una idea de la persona virtuosa. Esperamos que la persona virtuosa no sólo realice las acciones correctas, sino que también posea cierta concepción de lo que hace que dichas acciones sean correctas; no nos avendríamos a considerar una conformidad meramente accidental como prueba de la virtud. Sócrates argumenta que si no percibimos la similitud entre las acciones valientes y templadas en circunstancias distintas, no descubriremos en realidad cuáles son los rasgos de una acción que la caracterizan como valiente y, por lo tanto, no nos preocuparemos por los rasgos correctos de las acciones valientes o templadas. Si rechazáramos sus argumentos, nos quedaríamos sin esa clase de discernimiento que es razonable esperar de una persona virtuosa.

14. *Definiciones adecuadas*

La exigencia de Sócrates de una explicación única se aclara mejor en el *Eutifrón*, donde insiste en que lo piadoso debe tener uno y el mismo carácter (*idea*) en todas sus instancias (*Eu.* 5d1–5).[20] Sócrates supone

[20] Traduzco 5d1–5: "¿No es lo piadoso igual a sí mismo en todas las acciones, y no es lo impío a su vez contrario a todo lo piadoso, e igual a sí mismo, teniendo en su totalidad una única característica que se corresponde con la piedad (en el caso

que la única respuesta satisfactoria al pedido de una explicación de la piedad será una definición que se aplique total y exclusivamente a las cosas piadosas.

Aunque Eutifrón responde que "lo piadoso es lo que estoy haciendo ahora" (5d8–9), no pretende estar dando un simple ejemplo de acción piadosa. También ofrece una descripción más amplia de los aspectos de su acción que considera piadosos, diciendo que es piadoso procesar a alguien que comete una injusticia, independientemente de que se trate del padre o la madre de uno mismo o de cualquier otra persona de la propia familia (5d8–e2). Apoya su afirmación en el castigo que Zeus le infligió a Cronos por su injusticia (5e5–6a5). Sócrates argumenta que esta respuesta a su pedido original de una definición es insatisfactoria;[21] existen muchas otras clases de cosas piadosas aparte de las que Eutifrón abarca en su descripción, y necesitamos una descripción que las incluya (6d6–e8). La pregunta acerca de lo que es la piedad sólo puede responderse adecuadamente mediante una explicación que muestre la unidad en la multiplicidad.

Sócrates quiere una explicación de la peculiar "forma" (*eidos*) o "carácter" (*idea*) de la piedad, "por la cual todas las cosas piadosas son piadosas; pues, según entiendo, dijiste que es por un mismo carácter que las cosas impías son impías y las cosas pías son pías" (6d9–e1). Al decir que la forma no es únicamente algo que las cosas piadosas tienen en común, sino que también debe ser aquello "por lo cual" son piadosas, Sócrates considera que ese "por lo cual" resulta importante para decidir si algo es piadoso (6e4–6). La descripción de la forma única debe incluir el rasgo de las cosas piadosas que explica por qué son piadosas.

Eutifrón identifica lo piadoso con lo que aman los dioses (6e10–7a1). Sócrates objeta que, puesto que los temas de controversia más persistentes son aquéllos relativos a "lo justo y lo injusto, lo bello y lo vergonzoso, y lo bueno y lo malo" (7c10–d5), estas controversias implican que existe desacuerdo entre los dioses sobre lo que es piadoso

de lo pidadoso), independientemente de lo que sea ser impío?" Leo *kata tēn hosiotēta* en 5d4, y *pan, hotiper* en 5d4 (siguiendo a Heidel). Para opiniones diferentes, véanse Robinson (1953), pp. 57 ss.; Guthrie (1975), p. 120 y notas y Vlastos (1991), p. 57 y notas.

[21] Sobre la malinterpretación de las preguntas de Sócrates por parte de sus interlocutores, véanse §110; Nehamas (1975b) y Benson (1990b).

(8a7–b6).[22] Para probar que no hay desacuerdo entre los dioses, Eutifrón tendría que demostrar que puede resolver en su favor la disputa entre los seres humanos en torno a si la acción piadosa es la suya o la de su padre; sólo recurriendo a su propio juicio sobre lo que es claramente piadoso podrá saber en qué coincidirán todos los dioses. De ser así, recurrir entonces a las preferencias de los dioses no le servirá de nada. Sócrates está dispuesto a conceder que lo que aman los dioses es coextensivo a la piedad (ya que lo trata como un *pathos* de la piedad, 11a7), pero piensa que esta descripción de la piedad no responde a la pregunta que él formuló.

De acuerdo con Sócrates, no hallaremos el rasgo explicativo apropiado de las cosas piadosas hasta que podamos decir por qué los dioses aman lo que aman. Si nuestra evaluación de la piedad no se apoya en el grosero hecho de que los dioses la aman, sino en la creencia de que los dioses se forman juicios verdaderos acerca de lo que merece ser amado, necesitamos saber algo más de la propiedad en la que los dioses centran su atención; esta propiedad constituye la forma única que estamos buscando (10d12–11b1).[23]

Las preguntas de Sócrates expresan una exigencia a la vez epistemológica y metafísica. La exigencia epistemológica requiere que conozcamos lo piadoso (y las otras virtudes) correctamente; la exigencia metafísica nos pide identificar lo piadoso con una propiedad que en verdad explique las propiedades pertinentes de una cosa piadosa. Violamos la exigencia epistemológica si introducimos uno de los predicados cuyas instancias están en discusión ("justo", "bello" y "bueno", 7b6–d7). Al rechazar una explicación que sólo puede aplicarse recurriendo a juicios ulteriores sobre lo que es justo, bello o bueno, Sócrates sugiere (sin formular la cuestión) que los términos cuya aplicación es indiscutida en ciertas instancias, pero controvertida en otras no identifican una propiedad con referencia a la cual podemos decir si una acción cualquiera es o no piadosa.[24] Violamos la exigencia metafísica de Sócrates si, aunque descubramos un rasgo

[22] En 8b7–9b3 Sócrates defiende sus afirmaciones en torno a las diferencias entre los dioses.

[23] Las mejores discusiones de *Eu.* 10–11 son las de Cohen (1971) y Sharvy (1972) (quien enfatiza especialmente los aspectos explicativos de la concepción socrática de la definición).

[24] Sobre los términos en discusión, véanse §§64, 107. Con respecto a las exigencias metafísicas y epistemológicas, véase especialmente §115. Al caracterizar la exigencia de una propiedad explicativa como metafísica en vez de epistemológica, no

común a todas las acciones piadosas, éste es explicado a su vez por un rasgo ulterior. Únicamente satisfacemos la exigencia metafísica cuando encontramos este rasgo ulterior; sólo que el rasgo ulterior será en realidad aquél "por el cual" las acciones piadosas son piadosas.

Sócrates argumenta que la explicación de la piedad como "lo que los dioses aman" transgrede la exigencia epistemológica. Si esta explicación fuera correcta, no podríamos saber cuáles son las acciones piadosas hasta que sepamos lo que aman los dioses; pero como Eutifrón ha admitido que hay desacuerdo con respecto a lo que aman los dioses, recurrir a ello no resolverá las controversias en torno a si algo es piadoso. La explicación de Eutifrón también transgrede la exigencia metafísica, porque el hecho de que los dioses amen las acciones piadosas no constituye el hecho básico que hace bellas a las acciones; los dioses aman las acciones piadosas porque son (desde antes) piadosas, y su amor por ellas no las convierte, por sí solo, en piadosas. De aquí Sócrates concluye que Eutifrón no ha encontrado la esencia de lo piadoso, sino que se ha limitado a expresar algo verdadero de esa esencia porque es piadosa (10e9–11b5). Aún estamos buscando la descripción de lo piadoso que explique por qué los dioses lo aman.

Sócrates insiste, pues, en que una explicación que diga lo que es una virtud debe consistir en una definición única que identifique la propiedad que hace virtuosa a una acción. Espera que nosotros seamos capaces de ver que es razonable pedir una explicación y que es razonable pedir el tipo de explicación específica que él exige.

15. *Tipos de definición*

Ahora que hemos visto el género de explicación que Sócrates está buscando, podemos explayarnos sobre cómo debe ser una definición socrática y en qué se diferencia de otro tipo de definiciones.

Aristóteles cree que, en su intento por definir las cosas, Sócrates "estaba buscando los universales" (*Met.* 987b1–4):

> porque pretendía razonar en forma deductiva, y la cuestión de lo que algo es constituye el principio de las deducciones [. . .] Pues existen dos cosas que se le pueden atribuir a Sócrates con toda justicia, los argumentos inductivos y las definiciones universales, y ambas se refieren al principio de la ciencia (*epistēmē*). (*Met.* 1078b23–30)

pretendo significar que el concepto de explicación no tenga nada de epistemológico, sino sólo que no es puramente epistemológico.

Aristóteles sostiene que Sócrates deseaba construir un cuerpo de conocimientos científicos (*epistēmē*) sobre la ética, y ésta era la razón de que quisiera definiciones.[25]

La afirmación de que las definiciones ofrecen los primeros principios del conocimiento científico descansa en la distinción que hace Aristóteles entre definiciones nominales y reales. A este respecto, opone (1) lo que consideramos que significa el nombre "*F*" cuando comenzamos la investigación a (2) lo que descubrimos que es la esencia de *F* como resultado de la investigación. Al hallar la esencia de *F* debemos ser capaces de explicar los rasgos que inicialmente consideramos que significaba "*F*" (*Apo* 93b29–94a10).[26] La esencia de *F* es el universal (no lingüístico) que el estudio de *F* pretende descubrir. Cuando dice que Sócrates buscaba definir los universales, Aristóteles implica que aquél quería las definiciones reales, pues éstas, al contrario de las nominales, constituyen la base del conocimiento científico.

La observación de Aristóteles con respecto a Sócrates debería precavernos para que no nos formemos una opinión demasiado apresurada de las definiciones socráticas.[27] Podríamos suponer que Sócrates busca definiciones que capten significados o conceptos de manera bastante superficial; éstas son, en términos groseros, las definiciones que Aristóteles llama nominales. Una de las clases de definición —un resumen del uso que hablantes competentes dan a las palabras— aparece en el diccionario. La otra ofrece una explicación del concepto, es decir, de los supuestos y creencias que subyacen en las definiciones del diccionario. Ninguno de estos tipos de definición, no obstante, resulta adecuado como principio básico de una disciplina científica, y si Sócrates considera estos géneros de definiciones como base del conocimiento, está equivocado.[28]

Podríamos argumentar, en beneficio de Sócrates, que las definiciones nominales son necesarias porque no podemos comunicarnos ni

[25] La búsqueda socrática de una ciencia moral se enfatiza en Boutroux (1912), p. 36, quien se basa exclusivamente en Jenofonte.

[26] Véase también Irwin (1982a).

[27] Mis opiniones acerca de la naturaleza de las definiciones socráticas se aproximan a las de Penner (1973a) (quien las reconsidera en 1992b); Fine (1993), pp. 46–49. Tales puntos de vista son rebatidos por Vlastos (1981b).

[28] Resulta absurdo, no obstante, intentar trazar una clara frontera entre las indagaciones conceptuales y la búsqueda socrática de definiciones. "Concepto", "significado", "entendimiento", "sentido" y otros términos semejantes pueden entenderse de diferentes maneras según las diversas teorías.

clara ni eficazmente si no comprendemos el significado de nuestras palabras, y no lograremos comprenderlo si no podemos dar definiciones. Una buena objeción a este argumento ya fue presentada durante la Antigüedad. Epicteto refiere la crítica a Platón hecha por Teopompo el Orador, quien señaló que podemos comunicarnos sin comprender las formas (Epicteto, *Dis.* II 17.5–6). Sócrates estaría en un error si supusiera que las personas no pueden comunicarse a menos que tengan una respuesta a su pregunta.[29]

Una definición real, por el contrario, no describe la "esencia nominal" captada por el hablante y el oyente competentes, sino la "esencia real" a la que se están refiriendo.[30] Supongamos que la esencia nominal que asociamos con el término "oro" se describe como "metal amarillo brillante"; aun así, podemos descubrir que algunas de las cosas que satisfacen esta descripción son en realidad "oro de los tontos" (pirita de hierro). En este caso, la clase natural que tiene la constitución interna del oro no abarca todos los ejemplos que satisfacían la descripción inicial.

Descubrir la diferencia entre la esencia nominal y la real depende de los hechos relativos a la esencia nominal. Debemos suponer que pretendemos emplear la palabra "oro" para referirnos a una clase natural de metal. Podríamos haber tenido una palabra que sólo pretendiera referirse a ciertas características superficiales particulares, no a algún aspecto de la constitución interna; pero pensamos que "oro" no es una de tales palabras, porque la consideramos como el nombre de una clase natural. Cuando advertimos alguna discrepancia entre la esencia real y los rasgos de la esencia nominal, permitimos que la esencia real determine la extensión de un término que, según suponemos, nombra a una clase natural.

Si Sócrates está buscando este tipo de definiciones reales, Aristóteles tiene razón en suponer que busca la clase de definiciones que él considera como base del conocimiento científico. En ese caso, Sócrates puede aceptar la respuesta de Epicteto a la crítica que hace Teopompo con respecto a la búsqueda de definiciones. Epicteto conviene en que podemos decir cosas significativas sobre las F a la luz de nuestras preconcepciones (opiniones intuitivas) acerca de F, incluso sin una explicación científica; argumenta, sin embargo, que no podemos

[29] Véase Grote (1888), I 450–452. También cita oportunamente a Orígenes, *Cels.* V 47.

[30] Acerca de la esencia nominal y la esencia real, véase Locke, *Essay*, III 3.13–17.

"aplicar nuestras preconcepciones" correctamente hasta que las hayamos estructurado por medio de una explicación científica (Epicteto, *Dis.* II 17.7–11). Necesitamos estructurar nuestras preconcepciones de tal modo que las apliquemos consistente y racionalmente a situaciones particulares, en vez de fundarnos en los contradictorios juicios a los que llegamos cuando no las tenemos estructuradas. Epicteto supone que Sócrates intenta hacer con la ética lo mismo que hizo Hipócrates con la medicina, pues quiere encontrar una explicación de la realidad que subyace en las opiniones de las virtudes que derivamos de nuestro sentido común. Las legítimas críticas que afrontaría Sócrates si buscara definiciones nominales no se aplican a la búsqueda de definiciones reales.

Las observaciones del propio Sócrates acerca de las definiciones apoyan la opinión de Aristóteles y Epicteto de que está buscando definiciones reales, no nominales. Pregunta lo que F es y lo que todas las F tienen en común, no lo que significa la palabra "F". Quiere que le digan "la forma misma por la cual todo lo piadoso es piadoso" (*Eu.* 6d10), o esa cosa que "es igual a sí misma en toda acción 'piadosa'" (5d1). De modo semejante, pregunta por la peculiar facultad que es común a todos los casos de valentía (*La.* 191e9–192b8). La función explicativa que atribuye a la única F "por la cual" y "debido a la cual" todas las F son F es satisfecha por la esencia real, no por la esencia nominal.

16. *Conocimiento y definición*

Hemos visto que Sócrates utiliza el elenco para buscar definiciones y el tipo de definiciones que desea. Si esto es correcto, debemos rechazar un punto de vista sobre la negación de conocimiento que al principio parecía admisible; Sócrates no puede pretender negar de manera consistente toda convicción positiva y razonable acerca de la moralidad. Debemos tratar de encontrar una explicación de la ignorancia socrática que encaje con el resto de su cosmovisión.[31]

Para entender lo que Sócrates quiere decir al asegurar que carece de conocimiento, tenemos que examinar la manera en que trae a la luz esta misma carencia en los demás. Ponía a prueba el oráculo délfico intentando mostrar que otras personas sabían más que él. Pero después de interrogarlas, descubría que, al final de cuentas, carecían

[31] Con respecto a la negación de conocimiento, véase también §86.

del conocimiento que él pensaba que poseían; mientras que el presagio del oráculo sobrevive a los intentos de Sócrates por refutarlo, la afirmación de Sócrates es refutada por la misma prueba del elenco (*Ap.* 21b9–d7).

El interrogatorio socrático, como hemos visto, no muestra que todas las opiniones de los interlocutores sobre la virtud sean falsas, ni que no se pueda hallar justificación para ninguna de ellas. Los interlocutores que fallan en un elenco ponen de manifiesto su incapacidad para dar una definición del tipo buscado por Sócrates. A este respecto, Sócrates no se encuentra en mejor posición que los demás, pues no se cree capaz de proporcionar las definiciones que los otros no han logrado ofrecer.

Si Sócrates considera que fracasar en un elenco es evidencia de la ignorancia de otras personas, debe tomar entonces la capacidad para dar definiciones como necesaria para el conocimiento. Supone, al mismo tiempo, (1) que el conocimiento de lo que es la valentía (por ejemplo) exige una definición de ésta, y (2) que el conocimiento de que algo es valiente exige conocer lo que es la valentía. Si hiciera el primer supuesto sin el segundo, el elenco no demostraría entonces que las personas no saben nada de la virtud, sino sólo que no saben lo que es la virtud. Si tomara el segundo supuesto sin el primero, el elenco no demostraría que no saben lo que es la virtud.

Sócrates confirma su aceptación de estos dos supuestos. En ocasiones implica que no podemos saber las respuestas a ciertas preguntas sobre una virtud a menos que sepamos lo que es la virtud, de modo que estemos en posibilidades de dar una definición de ella (*Eu.* 5c4–d5, 6d9–e6; *La.* 189e3–190c6; *Lis.* 211e8–212a7, 223b4–8). Estas exigencias con respecto al conocimiento no llegan a ser una aceptación explícita de la prioridad de la definición dentro de este último, pero se las comprende y defiende más fácilmente si se apoyan en el postulado general sobre la prioridad de la definición; este postulado general se afirma en los diálogos posteriores que presentan o discuten la argumentación a través del elenco (*HMa.* 286c8–d2; *M.* 71a1–7, 80d1–4; *R.* 354a12–c3).[32]

[32] La significación de estos pasajes se discute en Geach (1966); Irwin (1977a), pp. 40 ss.; Burnyeat (1977); Santas (1972), (1979), pp. 116 ss.; Kraut (1984), pp. 267–279; Beversluis (1987); Benson (1990a); Vlastos (1990); Fine (1992), pp. 200–204. Aunque creo que existen buenos motivos para sostener que Sócrates piensa que una definición de las propiedades morales, como la justicia, es necesaria para conocer la justicia y las cosas que son justas, constituye otra cuestión distinta determinar si todo lo que dice es consistente con esta opinión; véase §17.

También Aristóteles sugiere que Sócrates considera la definición como necesaria para el conocimiento, pues asevera que buscaba definiciones debido a que quería un conocimiento científico (*episteme*) (*Met.* 1078b23–30).[33] Aristóteles, siguiendo a Platón, distingue el conocimiento de las meras opiniones; parece razonable atribuirle una distinción similar a Sócrates, ya que éste no dice que una definición sea necesaria para adquirir una opinión verdadera de las virtudes, pero sí implica que es necesaria para su conocimiento.[34]

Si suponemos que el conocimiento de la virtud requiere de una definición socrática, podemos explicar tanto la negación de conocimiento del propio Sócrates como su opinión de que también sus interlocutores carecen de éste. Su propia declaración de ignorancia es aplastante; insiste en que es más sabio que los demás al mismo tiempo que no tiene conocimiento alguno de los asuntos éticos (*Ap.* 21d2–7). Si Sócrates afirmara saber las verdades éticas que sus contemporáneos ignoran, sería más sabio que ellos en este aspecto. Pero dado que afirma ser más sabio sólo en tanto que admite su propia falta de conocimiento, no puede aseverar consistemente que sabe otras verdades éticas que los otros ignoran.[35] Esta negación general de conocimiento resulta muy razonable a la luz de su idea de que el conocimiento exige una definición socrática.

17. *Dificultades de la ignorancia socrática*

Si bien niega tener conocimiento, Sócrates afirma, no obstante, la "sabiduría humana", única aproximación a la sabiduría de que disponen efectivamente los seres humanos (20d5–9, 23a5–b7); de hecho, esta sabiduría no consiste sino en la admisión, racionalmente justificada, de que sus convicciones éticas no equivalen al conocimiento (aunque Sócrates no sostiene que los seres humanos no sean capaces de ir más allá). Al hablar de sabiduría humana, tiene el cuidado de anular —dentro de este contexto— las implicaciones normales de la

[33] Para la opinión de Aristóteles, véase §15.

[34] Sobre el conocimiento y la opinión, véase §100.

[35] Este punto acerca del alcance de la negación socrática de conocimiento se enfatiza en Vlastos (1991), p. 238, en oposición a las soluciones ofrecidas por Lesher (1987) y Woodruff (1990). También plantea dificultades para el punto de vista defendido por Reeve (1989), pp. 32–53.

pretensión de sabiduría, que por lo general entraña una pretensión de conocimiento. No tenemos derecho a suponer, pues, que cuando dice que posee cierto tipo de sabiduría o conocimiento, está tratando de afirmar la habitual pretensión de poseer este último. Si dice que lo posee, pero dentro de un contexto en el cual ha quedado claro que sólo está afirmando tener sabiduría humana, su aparente pretensión de conocimiento puede equivaler sencillamente a la afirmación de que admite que sus convicciones no cuentan en realidad como conocimiento.

Teniendo en mente esta cuestión, quizá podemos explicar el hecho, bastante sorprendente, de que Sócrates a veces dice saber ciertas verdades morales.[36] Cuando decide afrontar la muerte en vez de cometer una injusticia, señala que si se retirara del peligro, estaría pretendiendo saber que la muerte es un mal, mientras que de hecho lo ignora. En oposición a su ignorancia con respecto a la muerte, está firmemente convencido de lo que debe hacer: "sé que cometer una injusticia y desobedecer a una persona mejor, sea un dios o un ser humano, es malo y vergonzoso" (29b6–7).[37] Si Sócrates acepta la prioridad de la definición en el conocimiento, no puede entonces afirmar consistentemente que sabe lo que dice saber. O bien no acepta la prioridad de la definición, o bien es inconsistente, o bien no está implicando realmente con esta observación una pretensión de conocimiento.

La tercera de estas opciones amerita ser considerada, si suponemos que la afirmación de Sócrates expresa su "sabiduría humana", una convicción moral acompañada por su convicción ulterior, racionalmente justificada, de que la misma no cuenta en realidad como conocimiento moral. Esa convicción ulterior no debilita la convicción moral original, sino que sólo afirma sus límites epistémicos. Al hablar de sabiduría humana Sócrates insiste en que lo que posee no es en realidad ningún tipo de sabiduría, sino sólo lo más próximo a ésta que él puede llegar; podemos explicar la pretensión con respecto al conocimiento en los mismos términos.

Ya sea que creamos o no que Sócrates es consistente en sus afirmaciones acerca del conocimiento, debemos reconocer que cuando lo niega no está implicando que sus convicciones sean subjetivamente

[36] Vlastos (1985) sugiere que Sócrates utiliza el término *saber* en dos sentidos. Para la opinión contraria, véase Irwin (1992a).

[37] Este pasaje se discute en Vlastos (1985), pp. 7–10; Beversluis (1987), pp. 117 ss.; Mackenzie (1988), p. 338 y Reeve (1989), pp. 53–62.

inciertas o que carezcan de confiabilidad práctica. Sus convicciones son superiores a las de cualquier interlocutor, porque no se derrumban ante el elenco; son estables y están fundadas en una defensa racional (*Cri.* 46b4–c6). Por consiguiente, posee cierta base para confiar en sus creencias, aunque ignore si son verdaderas.

18. *Dificultades del método socrático*

Hemos visto que Sócrates cree que el elenco es un método de indagación moral, capaz de sustentar convicciones morales positivas; también hemos visto que esta creencia puede conciliarse con su negación de conocimiento. Su opinión puede apoyarse con los supuestos pertinentes acerca de los interlocutores y de los principios rectores del elenco. Hasta aquí nos hemos centrado en la exigencia socrática primordial de obtener una explicación para cada virtud y en las razones que se ofrecen o sugieren para aceptar su exigencia ulterior de obtener una explicación que se exprese en una definición explicativa única. Sócrates expone algunas razones para creer que esas exigencias constituyen respuestas razonables a preguntas razonables, pero aun queda por ver si tiene alguna perspectiva lógica de éxito. Estas perspectivas de éxito dependen de la razonabilidad de sus supuestos con respecto a sus interlocutores y a los principios rectores del elenco.

Hay cinco preguntas que ameritan ser planteadas:

1. ¿Comienza Sócrates por el punto correcto? Sus interlocutores aceptan las opiniones morales derivadas del sentido común con respecto a cuántas virtudes hay, cómo se llaman y qué tipo de acciones suelen ser virtuosas. Si estas opiniones son falsas en lo fundamental, no es posible confiar en que las conclusiones extraídas por medio del elenco sean verdaderas; el resultado de adaptar opiniones falsas a los principios rectores puede no ser sino un conjunto más consistente de opiniones falsas.
2. ¿Demuestra Sócrates que los interlocutores normales son capaces de aceptar realmente los principios rectores? ¿O sólo los intimida, los manipula y los confunde erísticamente hasta que acaban por aceptar sus propuestas, aun cuando podrían haberlas rechazado de haber reflexionado en ellas con mayor atención?
3. ¿Es el grado de acuerdo que Sócrates se asegura un mero resultado de la elección de sus interlocutores? ¿Selecciona a personas que, desde un principio, se sienten inclinadas por sus supuestos?

Si sólo esta clase de gente tiende a aceptar sus principios rectores, entonces la afirmación de Sócrates con respecto al papel que éstos desempeñan en el elenco no resulta muy sólida.

4. Incluso si unos interlocutores normales (sean o no complacientes y estén o no predispuestos a ello) aceptaran los principios rectores, ¿por qué considerar esto como una demostración de que tales principios son probablemente verdaderos?
5. Si los principios rectores son verdaderos y se los aplica de manera adecuada, ¿están cuidadosamente pensados para conducir a Sócrates a una definición correcta?

Sócrates es más consciente de la segunda interrogante. Por lo general insiste en que los interlocutores digan lo que creen e intenta mostrar que no utiliza tácticas erísticas contra ellos.[38] No aborda las otras preguntas; si queremos responderlas, tendremos que examinar los diálogos más detenidamente. Cuando veamos lo que Sócrates supone con respecto a los interlocutores y cuáles son los principios rectores que determinan su manera de dirigir el elenco, estaremos en mejor posición de decidir si este último le ofrece en realidad buenos motivos para creer en las conclusiones que, desde su punto de vista, resultan de él. En particular, debemos tratar de decidir por qué Sócrates no alcanza efectivamente el conocimiento. ¿Acaso la auténtica dificultad de encontrar una definición adecuada explica plenamente que no llegue a ninguna? ¿O Sócrates mismo se interpone obstáculos al sentar condiciones erróneas para obtener una definición adecuada?[39] Las respuestas a estas interrogantes dependen de nuestro punto de vista con respecto a los argumentos éticos específicos de Sócrates.

[38] Sobre la erística, véase §11.

[39] Con respecto a las condiciones de Sócrates para la definición, véase §107.

3

LOS ARGUMENTOS DE SÓCRATES SOBRE LAS VIRTUDES

19. *El carácter de los diálogos*

Algunos de los diálogos socráticos tratan de las cinco virtudes cardinales.[1] La valentía se discute en el *Laques*, la templanza en el *Cármides* y la piedad en el *Eutifrón*; estos tres diálogos versan sobre las definiciones y son los que más claramente merecen el nombre de diálogos de indagación.[2] Ningún diálogo socrático discute la sabiduría y la justicia de la misma manera, pero el *Laques* y el *Cármides* mencionan algo de la sabiduría, mientras que la *Apología*, el *Critón* y el *Eutifrón* expresan ciertas opiniones sobre la justicia.[3]

Estos diálogos no siguen un modelo estándar. En los tres que se ocupan de las definiciones aparecen diferentes tipos de interlocutores cuyos puntos de vista plantean diversas clases de preguntas. Aun así, resulta útil tratarlos en conjunto y comparar las preguntas, los temas y los enfoques comunes que surgen de cada una de las discusiones. Sócrates afirma que sus diversos argumentos e indagaciones sustentan las mismas conclusiones (*Cri.* 46b3–c6, 49a4–b6; *cfr. G.* 482a5–c3, 509a4–7), y las convergencias entre diálogos distintos, que en apariencia plantean problemas diferentes, apoyan su afirmación.

Aunque la *Apología* y el *Critón* no son diálogos de definición, y la primera ni siquiera es un diálogo en términos estrictos, deben discutirse en estrecha relación con ese tipo de diálogos. Pues ambos muestran que Sócrates sostiene algunas posturas morales definidas y controvertidas y que pretende basarlas en la fuerza del tipo de argumentos que se desarrollan en sus indagaciones a través del elenco. Estos dos diá-

[1] Las virtudes cardinales se enumeran en *Pr.* 329c6–d1, 329e6–330a2.

[2] Acerca de los "diálogos de indagación", véase el cap. 2, n. 8.

[3] Sobre *Rep.* I, véase §117.

logos nos advierten que no debemos suponer que Sócrates considera sus indagaciones como primordialmente negativas o exploratorias, y nos obligan a preguntarnos cómo esas indagaciones logran sustentar conclusiones morales positivas.

Si consideramos estos diálogos en conjunto, no dejaremos de lado sus aspectos negativos e inconcluyentes como meros artificios, ni nos sentiremos desalentados al tratar de separar las concepciones socráticas de las platónicas. Atribuirle una concepción definida a Platón no equivale a afirmar que éste descarta todas las objeciones que a ella puedan hacérsele a partir de un diálogo particular, o que piense que posee respuestas claras a las mismas. De hecho, el estudio de las objeciones, explícitas e implícitas, puede ayudarnos a comprender las reflexiones posteriores del propio Platón.

El análisis de los diferentes argumentos éticos que aparecen en estos diálogos nos permitirá responder algunas de las preguntas planteadas al final del capítulo precedente. Una vez que hayamos visto lo que Sócrates supone con respecto a sus interlocutores y cuáles son los principios en los que se basa para sus argumentos, comprenderemos hasta dónde tiene derecho a afirmar que sus indagaciones por medio del elenco constituyen un vehículo de descubrimiento y avance de la moral.

20. *Opiniones comunes*

Sócrates no pretende, como Aristóteles, seguir el procedimiento dialéctico que parte de las opiniones comunes.[4] Dirige sus argumentos hacia un interlocutor particular y, en ocasiones, reconoce que el punto de vista de este interlocutor puede no ser de aceptación general (*Cri.* 49c11–d5). Aun así, nos resultará útil comenzar con una idea de las opiniones e interrogantes morales que la mayoría tendría en mente al abordar los argumentos socráticos. Sócrates no puede pasar por alto las opiniones comunes si afirma, como lo hace, que los resultados de sus argumentos le proporcionan buenos motivos para considerar sus propias concepciones morales como correctas (*Cri.* 46b3–c6). Si los argumentos dependieran de la elección de interlocutores condescendientes, y tomasen un rumbo completamente distinto si Sócrates partiera de puntos de vista menos idiosincrásicos, no conformarían una sólida justificación de las concepciones de este último.

[4] Véanse Ar. *EN* 1005a22–30, 1145b2–7; Polansky (1985), pp. 249–253 y Vlastos (1991), pp. 94, 111.

Aún más, si Sócrates pensara que existen ciertas posturas morales muy difundidas, a las que se opone pero que no puede refutar, tendría que objetar la manera en que se caracteriza a sí mismo. Afirma que va por ahí discutiendo con todos los que se cruzan en su camino, "persuadiéndoos, jóvenes y viejos, de que no pongáis tanta o más atención en vuestros cuerpos o posesiones como la que ponéis en vuestas almas, a fin de volverlas lo mejor posible" (*Ap.* 30a7–b2). Si Sócrates recorre el mundo discutiendo (como asegura) con todos los que se cruzan en su camino, pero se abstiene de discutir con las personas que rechazan algunas de sus controvertidas premisas, entonces su interés es mucho menos universal de lo que aparenta.

Lo principal es que si Sócrates tuviera que admitir que sus afirmaciones morales más importantes no pueden ser defendidas frente a oponentes que se basan en las opiniones comunes, violaría su propia exhortación a examinar la vida que uno lleva (*Ap.* 38a). Si, por el contrario, es capaz de defender sus controvertidos postulados frente a interlocutores que inicialmente se inclinan a rechazarlos, demostrará que sus afirmaciones deben tomarse en serio.[5]

Tenemos, pues, que considerar no sólo su manera de confrontar los puntos de vista que discute, sino también si aborda todas las cuestiones que debe discutir. Para comprender cuáles son estas cuestiones, es preciso hacernos una idea de las opiniones comunes en torno a los principales temas que se tratan en los diálogos.

21. *La felicidad*

En el *Eutidemo* Sócrates inicia su discusión sobre la ética preguntando si lo que todos queremos es "hacer el bien" (*Eutid.* 278e3–6) o "ser felices" (280b6). Supone que éste es nuestro objetivo último, de suerte que la siguiente pregunta ética se refiere a lo que debemos hacer para ser felices. Esta pregunta lleva a Sócrates a la discusión de las virtudes y de otros bienes. La explicación que ofrece Aristóteles sobre las opiniones comunes acerca de la ética sustenta el supuesto de Sócrates con respecto al fin último: "Para casi todas las personas, individual y colectivamente, existe un objetivo al que aspiran en todo lo que escogen o evitan, y éste, para decirlo en pocas palabras, es la felicidad

[5] Sobre las defensas de Sócrates, véanse §§44, 85, 94.

(*eudaimonia*) y sus partes" (*Ret.* 1360b4–7).[6] Tal es también el punto de vista del sentido común y de la tradición. Homero habla de los dioses "benditos" que disfrutan de una prosperidad inquebrantable y segura. Los seres humanos no pueden esperar gozar de la misma prosperidad inquebrantable, ya que sus éxitos son inseguros y transitorios en comparación con los de los dioses; aun así, la riqueza, el poder y los honores disfrutados por Creso y Polícrates, según Herodoto, y por Edipo durante los años en que fue rey, representan el objetivo de la ambición humana, y este éxito se caracteriza como "bendición" o "felicidad".[7]

Después de tomar la felicidad como fin último, Sócrates pregunta cómo hemos de alcanzarla. Considera evidente que seremos felices si nos encontramos bien provistos de bienes, entre los cuales enumera: (1) riquezas; (2) salud, belleza y otros beneficios corporales; (3) buena cuna y puestos que confieran poder y honores en la propia ciudad; (4) templanza, justicia y valentía; (5) sabiduría, y (6) buena fortuna (*Eutid.* 279a1–c8). Sócrates supone que todos los elementos de esta lista son incontrovertidos, salvo las virtudes y la sabiduría. Aristóteles presenta una lista de bienes semejante (*Ret.* 1360b19–23), explicando que, en general, se supone que logran la "autosuficiencia" (*autarkeia*, 1360b14, 24) y la "seguridad" (*asphaleia*, 1360b15, 28) que se requieren para la felicidad. Somos autosuficientes en la medida en que tengamos todos los bienes que podamos desear, y que no necesitemos ninguno más; estamos seguros en tanto nuestra buena fortuna nos proteja de los reveses repentinos y de la pérdida de la felicidad.

Puesto que esta última exige seguridad y estabilidad, resulta natural suponer que debe requerir de condiciones externas favorables que no están bajo el dominio total del agente. Para comenzar, parecería que necesitamos una clase adecuada de buena fortuna "previa" para que nos provea del género de recursos apropiados: riqueza, salud y

[6] Suele considerarse que *eudaimonia* incluye más que un estado mental; muchos griegos suponían que ser rico, próspero y triunfador eran formas de ser *eudaimōn*, no sólo medios para llegar a un sentimiento de felicidad. Por este motivo, "prosperidad", "bienestar" o "comodidad" indican aspectos de la *eudaimonia* que podrían pasarse por alto traduciendo el término por "felicidad". Sobre la *eudaimonia* y la felicidad, véanse Sidgwick (1907), pp. 92 ss.; Ackrill (1974), pp. 23 ss.; Kraut (1979); Dybikowski (1981).

[7] Véase Homero, *Od.* 6.39–46; Herodoto, I 32; III, pp. 39–43; Sófocles, *OT*, pp. 1186–1204. Para conceptos diferentes de la felicidad, véase Dover (1974), p. 174. Su énfasis en la prosperidad material puede corregirse por referencia a De Heer (1969), cap. 3, esp. pp. 80 ss., pp. 99 ss.; McDonald (1978), cap. 1.

posición social. Pero aunque contemos con éstos y los utilicemos de manera inteligente, parecería también que necesitamos de una buena fortuna "subsecuente"; por talentoso, diligente, rico y famoso que yo sea, no puedo descartar la posibilidad de que una circunstancia sobre la que no tengo ningún control me arruine, como fue el caso de Polícrates y de Edipo.

Si, no obstante, enfatizamos la importancia de la seguridad y la estabilidad para ser felices, podríamos poner en duda si los otros bienes que se reconocen como partes de la felicidad contribuyen en verdad a ella. El Aquiles homérico prefirió finalmente tener una vida breve y gloriosa antes que una existencia oscura y sin gloria, pero segura y estable (*Il.* 9.410–416; 18.95–106); pero las vidas felices que Solón le recomienda al afortunado Creso se parecen más al género de existencia que Aquiles rechaza (Hdt. I 31–32). Los puntos de vista del sentido común acerca de la felicidad reflejan estas tensiones entre los distintos aspectos aparentes de la misma.

22. *La virtud*

Entre las partes de la felicidad, Aristóteles menciona las "virtudes" (o "excelencias", *aretai*). Las diversas virtudes se corresponden con las diferentes maneras en que los agentes mismos, en oposición a sus recursos o a las circunstancias externas, están convenientemente adaptados a la felicidad. Por ello Aristóteles caracteriza a la virtud como "una capacidad [. . .] que asegura y preserva los bienes, y una capacidad que resulta benéfica en muchos sentidos, y en sentidos grandiosos, y en toda suerte de sentidos con respecto a toda suerte de asuntos" (*Ret.* 1366a36–b1). De acuerdo con esta caracterización general, la salud y la fortaleza cuentan como virtudes, y de hecho Aristóteles las incluye entre las virtudes del cuerpo (1360b21–22).

Sin embargo, Aristóteles distingue un uso más estricto del término "virtud", que se aplica a los rasgos encomiables del carácter. Una persona que posee estos rasgos es llamada correctamente *agathos*, "buena", sin mayor especificación (en oposición a un buen soldado o un buen carpintero). Las virtudes que enlista son "justicia, valentía, templanza, magnificencia, magnanimidad, generosidad, cortesía, inteligencia (*phronēsis*, sabiduría (*sophia*)" (1366b1–3). Al afirmar que la virtud es "bella" (*kalon*) y encomiable (1366a33–36) quiere decir que beneficia a otros tanto como al agente (1366b36–1367a4, 1 367b6–7, 1359a1–5).

Esta limitación de la virtud a tipos de carácter encomiables que beneficien a otras personas no tiene aceptación universal en el pensamiento ético griego. Cuando se exhorta a un héroe homérico a "ser siempre el mejor y sobrepujar a los demás" (*Il.* 11.784), no se le está pidiendo que sea más cooperativo, considerado, justo o templado que los otros, sino que sea más valiente y obtenga mayores triunfos en la batalla, lo cual constituye el aspecto de superioridad que convierte a Aquiles en el "mejor de los aqueos" (*Il.* 1.240–4). Aquiles y Áyax carecen de muchas de las virtudes enumeradas por Aristóteles, pero Homero nunca indica que estas lagunas les impida ser *agathoi* (*cfr. Od.* 11.549–551, 555–558); de hecho, la *Ilíada* expone claramente que la resuelta búsqueda de honores y relevancia social puede entrar en conflicto, como les ocurre a Agamenón, Héctor y Aquiles, con el bienestar de los propios amigos o subordinados. Ese conflicto está expuesto más vívidamente en el *Áyax* de Sófocles; a pesar de que Áyax acaba enfrascado en sí mismo e indiferente al bienestar de los demás, se considera que merece los honores debidos a un héroe de descollante excelencia. Esta concepción homérica —que no está limitada en modo alguno a Homero— presenta al *agathos* como una persona que posee las cualidades requeridas para lograr el éxito en su vida, ya sea que estas cualidades beneficien o no a otros, y que realmente le aseguren o no el éxito en vida (es evidente que no se lo aseguraron a Áyax).

Aun así, muchos contemporáneos de Sócrates creen que, como dice Aristóteles, la virtud busca el bien de los otros. En el Diálogo Meliano de Tucídides, los atenienses observan que los espartanos "ejercen el más alto grado de virtud" en la administración de sus asuntos internos, mientras que en su trato con otros estados constituyen el ejemplo más conspicuo de personas que "consideran lo que les place como bello, y lo que les conviene como justo" (Tuc. V 105.4).[8] Es obvio que los atenienses no pretenden decir que los espartanos no exhiben menos las autoafirmativas virtudes homéricas en sus asuntos exteriores; por el contrario, se refieren a que consideran el interés común en sus asuntos internos, mientras que en los externos son agresivos, egoístas e indiferentes hacia los intereses ajenos. Tucídides expresa este contraste limitándose a señalar que los espartanos son "virtuosos" en sus asuntos internos.

[8] El pasaje está bien explicado en Andrewes, *ad loc.*, en Gomme *et al.* (1945). Para una discusión más amplia, véanse Creed (1973); Adkins (1975).

Tucídides describe la manera en que las dislocaciones resultantes de la guerra llevan a la gente a centrar su atención en los conflictos entre estas dos concepciones de las virtudes. Algunos cambiaban de opinión con respecto a cuáles eran las acciones encomiables (*epē(i)neito*, III 82.5). Lo que normalmente se habría calificado de osadía irreflexiva se consideraba como valentía, y lo que normalmente se habría tenido por templanza era tachado de vacilación cobarde (III 82.4).[9] Alcibíades expresa y explota esta disputa en torno a los requisitos de las virtudes; sugiere que el amor patriótico a su ciudad (*to philopoli*; *cfr. Ap.* 24b5) no excluye que conspire en su contra, sino que en realidad justifica su intento por regresar a Atenas mediante las intrigas con sus enemigos (Tuc. VI 92.4). Platón también menciona a personas que discrepan con las opiniones comunes acerca de los requisitos de las virtudes (*Rep.* 560d1–561a1).

Estos disidentes de las creencias convencionales niegan que las virtudes deban relacionarse con el interés por el beneficio ajeno, y más bien tratan de asociarlas con la concepción autoafirmativa del ideal homérico. Puesto que se basan en una arraigada tradición de la ética griega, no resulta sorprendente que el disenso de Alcibíades con respecto a los valores convencionales se exprese como un punto de vista anticonvencional acerca de lo que exigen las virtudes reconocidas, y no como un rechazo explícito de estas últimas.

Dado que estas controversias plantean cuestiones básicas sobre las virtudes, bien cabría esperar que Sócrates las retomara. En realidad, no las retoma en los diálogos breves. No puede menos que sorprendernos su silencio y deberíamos buscar una explicación. Una vez que hayamos examinado las cuestiones que sí aborda y los argumentos que presenta, resultará más fácil entender por qué considera ciertos temas y hace caso omiso de otros.

23. *La virtud y las virtudes*

Los interlocutores de Sócrates reconocen inmediatamente acciones y personas diferentes que exhiben valentía, templanza y piedad; parecen suponer que si vamos a evaluar a la gente como buena o mala, lo apropiado es preguntarnos si es valiente, templada, y así sucesiva-

[9] Con respecto al sentido del pasaje, véanse Wilson (1982); Hornblower (1991), *ad loc.*

mente. Tanto en el *Cármides* como en el *Laques* la discusión toma una virtud en particular porque constituye, en apariencia, el mejor camino para responder a la pregunta más general acerca de lo que hace buena a una persona.

En el *Cármides* Sócrates sostiene que la medicina adecuada para producir salud en el alma es el tipo de discurso capaz de generar en ella templanza, pues esta última garantiza el saludable estado de toda el alma, a partir de la cual la salud se expande al cuerpo entero (*Cár.* 156d6–157c1). La templanza no es meramente una entre varias cualidades reconocidas como buenas; se supone que determina si poseemos o no un alma virtuosa. Este objetivo general de la indagación resulta aun más claro en el *Laques.* Aunque la pregunta inmediata se refiere a si Arístides y Tucídides debían entrenarse en el combate armado, la interrogante más general versa sobre la clase de educación que los hará "bellos y buenos" (186c4). Es porque quieren hacer de ellos hombres buenos, que los padres de los jóvenes buscan entrenarlos en las virtudes específicas (190c8–d5).

Estos puntos introductorios afectan la dirección del argumento. Como Sócrates indaga virtudes reconocidas y específicas, sobre el supuesto de que son virtudes genuinas que harán de alguien una buena persona, parece partir desde una perspectiva parcial contra la idea de que la templanza, por ejemplo, no es al fin y al cabo realmente una virtud. Si debemos descubrir lo que es la templanza basándonos en nuestras opiniones sobre la virtud y las personas virtuosas, cualquier argumento que pretenda demostrar que la templanza no es una virtud debe, aparentemente, ser rechazado.

Así, pues, Sócrates examina las virtudes particulares para descubrir cómo es una persona "bella y buena", suponiendo que todos desean descubrir esto y que tal descubrimiento afectará sus concepciones acerca de cómo vivir. Ésta es la razón de que Nicias advierta a Lisímaco que se encontrarán analizando su propia existencia pasada y presente y discutiendo sobre la manera en la que deben conducir sus vidas (*La.* 187d6–188c3); Nicias supone que la gente deseará conformarse a su concepción de lo que es una persona bella y buena, por lo cual estará interesada en indagar una virtud específica.

Este supuesto subyacente no se examina, y ni siquiera se expresa en términos explícitos, pero influye en el curso del argumento. Puesto que se trata de un supuesto importante, es justo que pidamos una

explicación de la virtud en general, y no sólo de tal o cual virtud. Sin embargo, Sócrates no ofrece ni busca esa explicación.[10]

24. *Acción, carácter y virtud*

En ocasiones Sócrates habla de lo "valiente" y de las demás virtudes como predicados de personas. En el *Cármides* busca la propiedad común de ser una persona templada, la que pertenezca a todas las personas templadas. De modo semejante, en el *Laques* la discusión gira en torno al entrenamiento que convertirá a los jóvenes en personas valientes. En el *Eutifrón,* sin embargo, lo "piadoso" parece tratarse como predicado de acciones. Sócrates pregunta: "¿No es lo piadoso igual a sí mismo en toda acción?" (*Eu.* 5d1–2), y sugiere que, si descubre qué es lo piadoso, tendrá un criterio para determinar si una acción es piadosa o no (*Eu.* 6e3–6). La discusión posterior del *Eutifrón* retorna a la piedad de las personas.[11]

Las preguntas sobre las acciones y sobre las personas son distintas, pero quizá no sean separables. Podemos tratar de definir una acción templada, sin definir a la persona templada, y luego definir a la persona templada como aquella que tiende a realizar acciones templadas; en este caso, la acción templada antecede a la definición de la persona templada. O también podemos afirmar que las definiciones son interdependientes, de modo que ninguna de ellas antecede a la otra.

Sócrates no expone su punto de vista sobre esta cuestión de las prioridades, pero sus argumentos indican que rechaza la prioridad de la definición de las acciones con respecto a la definición de las personas. Cuando Cármides identifica la templanza con la serenidad, Sócrates interpreta que está aludiendo a un rasgo externo del comportamiento de una persona, semejante a la lentitud cuando camina o cuando habla. Así objeta que si consideramos una acción externa, desconectada de las motivaciones, como condición suficiente para la templanza, encontraremos muchos contraejemplos (159b7–160d4). La siguiente explicación de Cármides intenta evitar estos contraejemplos tomando características de las personas. Sugiere que la templanza vuelve a una persona propensa a avergonzarse, por lo cual debe ser identificada

[10] Con respecto a la virtud en general, véanse §§91, 105.

[11] 12e5 ss. podría referirse a acciones o a personas, pero la introducción de un oficio en 14e6 implica una alusión a la piedad de las personas. Véase también Vlastos (1981a), pp. 435 ss.; McPherran (1985), p. 237, n. 34. Sobre las propiedades de las acciones y de las personas véase p. 11, n. 17.

con la vergüenza (*hoper*, 160e2–5); quien procede de manera correcta basándose en la templanza lo hace por un sentimiento de vergüenza o de escrúpulos (*aidōs*).

De modo similar, Sócrates convence a Laques de que la valentía no debe definirse haciendo referencia a una acción valiente definida en forma independiente, pues la variedad de acciones que resultan de la valentía no pueden caracterizarse independientemente como poseedoras de una propiedad única y separada de su relación con la virtud de las personas.[12] En consecuencia, Laques propone que la valentía es "un tipo de persistencia del alma" (192b9–c1). En ese momento cae en la cuenta de que no es posible educar a alguien para que sea valiente limitándose a entrenarlo para que siga ciertos comportamientos preestablecidos ante situaciones específicas que se describen sin hacer referencia a la valentía. Laques comprende que no queremos que las personas valientes se limiten a mantenerse firmes en la batalla; queremos que persistan en toda la variedad de situaciones que exigen persistencia. Si hemos de educarlas para persistir, debemos enseñarles a reconocer el grado de peligro y la importancia de confrontarlo; puesto que este reconocimiento es un estado del alma y no sólo una tendencia conductual, la valentía debe consistir en cierto estado del alma.

25. *Lo bello y lo bueno*

Una vez acordado que una virtud es un estado del alma del agente, Sócrates pregunta cuál es ese estado. Al buscar una respuesta más precisa, supone que una virtud debe ser bella y buena.[13] Contra la segunda propuesta de Cármides, de que la templanza es la vergüenza, Sócrates interpone que si la templanza es bella hace buena a la gente templada, por lo que en sí misma debe ser buena; de aquí que no pueda ser equivalente a la vergüenza, que en ocasiones es mala (160e6–161b2).[14]

[12] Sobre las acciones y las personas, véanse §120; Joseph (1935), pp. 6 ss.; Burnyeat (1971), pp. 230 ss.; Dent (1984), pp. 28–30.

[13] La refutación de Sócrates de la primera explicación de la templanza que ofrece Cármides también se apoya en el supuesto de que la templanza debe ser bella.

[14] El argumento es el siguiente: (1) La templanza es bella (160e6–7). (2) Los hombres templados son buenos (160e9). (3) Si algo hace buena a la gente, debe ser bueno en sí mismo. (4) Por lo tanto la templanza es buena (160e13). (5) Pero la vergüenza es a la vez buena y mala (161a6). (6) En consecuencia, la vergüenza no es la templanza (161a11–b2). Sócrates no dice que está razonando de (1) a (2), pero en caso contrario, (1) no desempeñaría ningún papel en el argumento y (2) quedaría sin el apoyo que necesita.

A veces condenamos a la vergüenza como mala, si las personas se avergüenzan incorrectamente por llevar a cabo una acción que, en realidad, es bella y virtuosa (*cfr. Ap.* 28b3–5; 45d8–46a4), de modo que se muestran avergonzadas en situaciones en las que no deberían estarlo; sin embargo (según Sócrates), nunca suponemos que es malo mostrar templanza en tal o cual situación. Si esto resulta correcto, Sócrates ha probado que la templanza no puede ser, como afirmaba Cármides, "precisamente la vergüenza",[15] ya que no es idéntica a esta última.

No obstante, podemos seguir identificando la templanza con un cierto tipo de vergüenza que excluya a la vergüenza mala. Esta clase de explicación se explora más detenidamente en el *Laques*. En vez de proponer que la valentía es idéntica a la persistencia, Laques indica que consiste en "cierto tipo de persistencia del alma" (192b9–c1). Si un tipo de persistencia, pero no cualquiera, cuenta como valentía, necesitamos entonces una descripción más precisa del tipo de persistencia pertinente para que podamos evaluar esta propuesta en casos específicos.

Sócrates desarrolla la sugerencia implícita de Laques, según la cual la valentía no es directamente identificable con la persistencia. Argumenta que no todos los casos de persistencia son bellos y benéficos, mientras que la valentía es una virtud y, por lo tanto, debe ser siempre bella y benéfica (192c4–d5). Puesto que una persistencia necia resulta vergonzosa y dañina, no toda persistencia es valiente.

Sócrates tiene derecho a suponer que la valentía y la acción valiente deben ser cosas bellas.[16] ¿Pero qué hace bella a una acción? Sócrates y Laques convienen en que una persistencia y una osadía necias son malas y perjudiciales (192d1–2, 193d1), y que nada semejante podría ser bello. Suponen que la valentía constituye una virtud y que toda virtud es bella. Podríamos alegar que una acción bella debe beneficiar a las personas que es preciso beneficiar. Alguien que osadamente traiciona a su propia ciudad, entregándola a un enemigo extranjero

[15] Véase 160e4–5, *hoper aidōs*. Compárese con "cierta especie de serenidad", *hēsuchiotēs tis*, 159b5. Para este uso de *tis*, *cfr.* §97; *La.* 192b9–c1; *M.* 73e1; Graeser (1975), pp. 174 ss. (en respuesta a Detel (1973), p. 8 y nota); Stokes (1986), pp. 76–80.

[16] Véase 179c3; las "acciones bellas" del viejo Arístides y Tucídides abarcaban indudablemente a las acciones valientes. Los comentarios de Aristóteles sobre las virtudes y lo bello apoyan el supuesto de Sócrates; véase §22.

que lo recompensará, ha cometido una acción vergonzosa, no bella; ha demostrado ser vicioso, no virtuoso, y por lo tanto su osada y temeraria acción no puede considerarse como valiente.[17]

La conclusión de que cada virtud debe ser a la vez bella y buena contradice algunas opiniones comunes sobre la valentía y la templanza. Muchos creen que la valentía nos empuja a perseguir nuestras propias metas resuelta y temerariamente, mientras que la templanza modera nuestras metas y deseos para adecuarlos a los planes que tengamos acerca de nuestro propio bienestar o a las exigencias de otras personas. Esta opinión general subyace en la tendencia a identificar la valentía con el hecho de mantenerse firme y a la templanza con la serenidad. Desde el punto de vista de la persona templada, el valiente es impulsivo y agresivo, pero desde el punto de vista de la persona valiente, el templado es frío e indolente (*Pol.* 306a12–308b8).[18] Por razones similares, la valentía parece estar en conflicto con la justicia: algunos argumentan que el valiente persigue sus propias metas resueltamente, mientras que sólo la cobardía persuade a las personas de prestar oídos a los requerimientos de la justicia (*cfr. Rep.* 561a1; Tuc. III 82.4).

Sócrates supone que rechazaremos los dictados del sentido común en cuanto comprendamos las implicaciones de nuestros puntos de vista acerca de la valentía, la virtud y lo bello. Como pretendemos describir una virtud, reconocemos que ésta debe ser un rasgo bello y admirable del carácter. Si tuviéramos que admitir que la valentía no siempre es bella, nos veríamos obligados a admitir también que no siempre es una virtud; puesto que (según da Sócrates por sentado) insistimos en el supuesto de que es una virtud, debemos rechazar toda explicación de la valentía que implique que no siempre es bella.

26. *Templanza y conocimiento*

Una vez que Sócrates convence a Cármides de que no puede identificarse la templanza con la vergüenza, porque aquélla es siempre bella y benéfica, Cármides propone que ésta consiste en "hacer lo que es propio de uno" (161b6). Esto parece explicar y corregir las sugerencias anteriores. Pues bien podemos decir que la persona templada sabe lo que "le es propio", lo que es conveniente para ella, y que

[17] Compárese con la explicación de "dañino" ofrecida por Stokes (1986), p. 85.

[18] Sobre los conflictos entre la templanza y la valentía, véase §228.

por esta razón es "serena" en vez de inapropiadamente agresiva, y le "avergonzaría" pasar por encima de lo que le resulta apropiado.

No obstante, Sócrates indica que "lo que es propio de uno" o "lo que le es apropiado para uno" constituye un "enigma" (161c8–9, 162b3–6), porque resulta difícil entender lo que se quiere decir con "lo que es propio de uno".[19] Necesitamos una explicación de esta frase que nos permita saber si tal o cual acción la ejemplifica; Sócrates exige esto de toda definición adecuada (*cfr. Eu.*).[20] Critias argumenta que debemos interpretar "lo que es propio de uno" en la expresión "hacer lo que es propio de uno" como "lo que le corresponde a uno mismo" y por lo tanto como "bello y benéfico" (163c4–8).[21] La consecuente explicación de la templanza resulta amplia y poco informativa.

Critias conviene ahora en que las personas templadas deben saber que sus acciones son bellas y benéficas (164b7–c6). Se lanza precipitadamente a otra explicación y, olvidando que la persona templada tiene que llevar a cabo acciones buenas y bellas, supone que todo el contenido de la templanza puede expresarse en la máxima de "conócete a ti mismo" (164e7–165a4). Sócrates pregunta "de qué" es el autoconocimiento; dando el ejemplo de la medicina como conocimiento "de" lo saludable, manifiesta que desea saber el producto del autoconocimiento.[22] Critias propone que ni siquiera esta clase de producto es necesario para el autoconocimiento, pues éste consiste simplemente en el conocimiento del conocimiento (166b7–c6). Y en consecuencia afirma ahora que la templanza es el conocimiento del conocimiento y la ignorancia.[23]

La descripción que hace Sócrates de sí mismo sugiere que, en parte, coincide con Critias. Insiste en que no sólo está tratando de refutar a este último, sino también de examinarse, ya que realmente ignora la

[19] Sócrates comienza con una sencilla interpretación de "lo que es propio de uno" (el zapatero arregla sus propios zapatos, el maestro de escritura sólo escribe su propio nombre, etc.; 161d–162a) y demuestra que ésta es inaceptable. No supone que ha rebatido la explicación de la templanza.

[20] Observa la misma clase de "enigma" en una explicación de la justicia que menciona lo que es "propio" sin explicar lo que es (*Rep.* 332b9–c3). Véanse §§14, 107.

[21] Sobre el uso que hace Aristóteles de este pasaje, véase §49.

[22] Véase *apergazetai*, 165c11. Con respecto a las artes y sus productos, véase cap. 5, n. 13.

[23] Sobre la transición del conocimiento de uno mismo al conocimiento del conocimiento, véanse Dyson (1974), pp. 103–105; Irwin (1977a), p. 298, n. 45.

respuesta a sus preguntas (165b5–c1); quiere examinarse a sí mismo para no pensar que sabe algo que en realidad ignora (166c7–d2). La manera en que Sócrates se describe recuerda su afirmación en la *Apología* de que carece de la pretensión de conocimiento que aflige a otras personas (*Ap.* 21d1–7), pues él posee "sabiduría humana". Salta a la vista que valora el autoconocimiento y que reconoce su propio grado de conocimiento y de ignorancia como un aspecto importante del mismo.[24]

Así, pues, Critias parece haber descubierto un aspecto importante de la templanza. De hecho, podría usarse su explicación para dar cuenta de lo que tenían de correcto las explicaciones previas. Si nos conocemos a nosotros mismos, sabremos entonces lo que "nos es propio", lo que merecemos y lo que nos conviene; a la luz de este conocimiento, exhibiremos las clases apropiadas de vergüenza y de serenidad. Aunque las primeras explicaciones eran inadecuadas, no estaban completamente equivocadas.

No obstante, si ésta es la estrategia del *Cármides*, hay una omisión que resulta sorprendente. La concepción de la templanza como autodominio y autorrestricción no se discute en términos explícitos en la obra, aunque al inicio del diálogo Sócrates mismo parece ofrecer un ejemplo de autodominio (155d3–e3). De hecho, Sócrates pasa por alto todos los elementos de la templanza que no sean cognoscitivos.

La primera respuesta de Cármides sugiere una relación entre la templanza y el autodominio; se trata precisamente de la relación a la que se refiere el *Gorgias* cuando habla de la templanza como "orden" (*kosmos*, *G.* 506e1–507a1). Sin embargo, Sócrates no presta atención a Cármides cuando menciona el orden (*kosmios*, 159b3) y parece interpretar su observación sobre la "serenidad" de una manera bastante tergiversada, como si aludiera a la lentitud y la indolencia. De modo semejante, la propuesta de Cármides de que la templanza es igual a la vergüenza admite un elemento que escapa a lo cognoscitivo, pero las explicaciones posteriores no contienen nada de esto, y Sócrates jamás se hace eco de este rasgo de la explicación de Cármides. Puesto que Sócrates pasa por alto los aspectos no cognoscitivos de la templanza, no resulta sorprendente que deje de lado la sugerencia de que ésta es un tipo de autodominio.

[24] En oposición a Sócrates, Critias no tiene idea de cómo defender sus propuestas o de las dificultades que éstas puedan suscitar, y por lo tanto carece del grado de entendimiento de sí mismo que Sócrates ha alcanzado.

"Autodominio" sugiere que hay una parte de la persona que domina y otra parte que es dominada; para tomar este supuesto literalmente, tenemos que reconocer dos clases de impulsos y deseos y explicar de qué manera una de ellas controla a la otra. En el *Protágoras*, el *Gorgias* y el libro IV de la *República*, Platón expone estos presupuestos que subyacen en cualquier conversación sobre el autodominio.[25] El *Cármides* no contiene nada que indique que Sócrates admita un aspecto no cognoscitivo de la templanza.[26] Aunque en el diálogo abundan las objeciones y los puntos de desconcierto, Sócrates nunca llega a insinuar que la identificación de la templanza con algún género de conocimiento esté abierta a la objeción.

27. *Valentía y conocimiento*

En el *Laques*, Sócrates y Laques se proponen encontrar la suerte de persistencia que es siempre bella y benéfica. Laques conviene, en términos generales, en que una persistencia necia es vergonzosa y dañina y que sólo la persistencia sabia (*phronimos*, *La.* 192d10) es bella; Sócrates le pregunta a continuación cuál es el tipo de sabiduría pertinente. Laques observa que *A* es más valiente que *B* si el mayor conocimiento de *B* con respecto, digamos, al buceo le indica que no existe mucho riesgo en bucear en un pozo, pero *A* bucea allí a pesar de creer que el riesgo es mayor que el supuesto por *B* (193a3–c5). Nos inclinamos a señalar que en este caso *B* no necesita tanta valentía como *A*.[27]

Laques se siente desconcertado al encontrar que la persona menos sabia es la más valiente (193c9–e5). No logra ver cómo evitar la afirmación de que las personas que son meramente indiferentes al peligro que creen afrontar resultan más valientes que quienes se

[25] En *Cri.* 47d3–48a4, Sócrates compara la justicia con la salud psíquica, que el *G.* relaciona con la armonía y el conflicto psíquicos; véanse §§79–80. En el *Cri.*, no obstante, esta comparación se limita a implicar que la justicia es altamente benéfica para el alma y que la injusticia le es sumamente perjudicial; Sócrates no hace ninguna mención del conflicto o la armonía, y en consecuencia no alude a las doctrinas expresadas en el *G.* o la *Rep.*

[26] O'Brien (1967), pp. 125 ss., sugiere que Platón tenía en mente el libro IV de la *Rep.*

[27] Este punto es importante para la cuestión anterior acerca del entrenamiento en el combate armado, 181d8–184c8. Pues ahora resulta que si tal entrenamiento lograse lo que se supone que debe lograr y ofreciera experiencia en las tácticas de los hoplitas, haría menos necesaria la valentía; en lugar de la valentía misma, proveería un sustituto de ésta.

guían por un cálculo realista de los costos y beneficios de su acción. Pero tal afirmación confunde la mera audacia con la valentía (*cfr. Pr.* 350b1–5).[28]

Sócrates pide opinión ahora a Nicias, quien cita la observación de Sócrates en el sentido de que un hombre es valiente en las cosas en las que es sabio (*sophos*). Nicias propone que el tipo de sabiduría pertinente consiste en el conocimiento de lo que ha de arrostrarse apropiadamente con temor o con confianza (194e11–195a1, 196d1–2). Los casos anteriores, en los cuales el agente parecía actuar a sabiendas, no implicaban verdaderamente el conocimiento de lo bueno y lo malo en general; la presencia de este conocimiento explica que el buzo menos experto muestre valentía al zambullirse en el agua (para salvar a un niño que se está ahogando, por ejemplo). Los valientes saben que vale la pena hacer frente a un peligro grave (si no son buzos expertos) porque comprenden que los beneficios y daños comparativos lo justifican.

Las observaciones de Nicias muestran la manera en que puede modificarse y defenderse la explicación de la valentía como una persistencia sensata; cabría esperar que señalase que la valentía es la persistencia que se basa en el conocimiento de lo que es y lo que no es temible. Su explicación, sin embargo, no menciona la persistencia. Nicias supone que el conocimiento basta para calificar de valiente a una acción, y ni Sócrates ni Laques protestan. ¿Pero no es posible darse cuenta de que sería mejor mantenerse firme ante un peligro y, no obstante, ser demasiado débiles para hacerlo? Para eliminar esa debilidad, necesitaríamos cultivar la persistencia. De ser esto cierto, la valentía parecería requerir tanto de la sabiduría como de la persistencia.[29]

[28] Con respecto a la relación entre el *La.* y el *Pr.* sobre la valentía y el conocimiento, véase cap. 6, n. 9.

[29] Algunos intérpretes argumentan que Platón pretende que concluyamos que una explicación correcta debe abarcar cierta referencia a la persistencia como un elemento distintivo de la valentía, independiente del conocimiento. Véanse O'Brien (1963), p. 139; Devereux (1977), pp. 135–136; Stokes (1986), p. 88 y Kahn (1986), p. 18, se sienten menos seguros. Devereux se refiere especialmente a 193e8–194a5. Pero lo único que Sócrates admite es la idea de que deben persistir; puede seguir afirmando esto aunque la persistencia no constituya un elemento distintivo de la definición de valentía (lo cual sería cierto si, por ejemplo, el conocimiento produjera la clase correcta de comportamiento persistente). En *ei ara pollakis*, 194a4, Sócrates no respalda como verdadera la propuesta de que la persistencia es valentía.

¿Considera esto Platón como una objeción legítima a la concepción de la valentía sostenida por Nicias? Habría resultado fácil poner esta objeción en boca de Laques o de Sócrates. Pero lo único que se impugna es el supuesto de que el conocimiento es necesario para la valentía;[30] nadie cuestiona el supuesto de que el conocimiento basta para esta virtud. Si Platón pretende llevarnos a rechazar este supuesto, resulta extraño que ni siquiera insinúe una objeción.

Este silencio del *Laques* es comparable al silencio del *Cármides*, donde nadie cuestiona la identificación de la templanza con cierto tipo de conocimiento. Cabría sugerir que en ambos diálogos Platón busca que el lector perspicaz advierta que se deja injustificablemente de lado el componente no cognoscitivo de una virtud. Pero esta sugerencia se vuelve menos atractiva en cuanto admitimos que Platón no le ofrece ni siquiera una sutil pista al lector perspicaz. Deberíamos por lo menos considerar seriamente la posibilidad de que Platón cree que la maniobra de Sócrates es justificada, aunque no se presente justificación alguna en estos diálogos.

28. *La templanza y la unidad de las virtudes*

Una vez que Sócrates ha aclarado la propuesta de que la templanza consiste en el conocimiento de nuestro grado de conocimiento y de ignorancia, pregunta si tal propuesta es correcta. Si aceptamos esta explicación de la templanza, no podemos identificar a esta última con el conocimiento del bien y del mal; Sócrates argumenta que las consecuencias de rechazar dicha identificación son inaceptables.[31]

Sócrates sugiere que si la templanza es "benéfica" (169a8–b5) debe ser identificada con el conocimiento del bien y del mal, y alega que:

[30] Sócrates sugiere la "valentía" de leones y jabalíes como una posible objeción a la explicación de Nicias (196e). Laques toma estos ejemplos "acordados" (197a3) como refutaciones a Nicias, pero éste los desacredita, razonando que temeridad y valentía no son la misma cosa (197 a–b). Nicias tiene razón, dado que Laques no está dispuesto a abandonar su admisión previa de que la valentía es siempre bella, pues es indudable que el tipo de temeridad insensata que Laques tiene en mente aquí no siempre sería bella, sino que en ocasiones resultaría necia y lamentable.

[31] Sócrates sugiere que el conocimiento de lo que sé o lo que no sé (170d1–3) podría resultar moral y políticamente útil (171d1–172a5). En términos implícitos, recusa el supuesto de quienes defienden la oligarquía como una forma templada de gobierno; argumenta que la persona templada querrá asegurarse de que los gobernantes poseen el tipo de conocimiento adecuado que los califique como gobernantes.

1. Cada arte produce exclusivamente el producto que le es propio (la medicina es la ciencia de la salud, la zapatería de los zapatos, etc.).
2. La templanza no es la ciencia del beneficio.
3. Por lo tanto, la templanza no produce un beneficio.
4. Luego, la templanza no es beneficiosa para nosotros (174e3–175a7).[32]

Esta respuesta continúa pareciendo insatisfactoria. Si el producto de una ciencia es un beneficio para nosotros, ¿la ciencia sigue siendo indudablemente benéfica, aunque no sea la ciencia de lo que es benéfico?

Sócrates podría contestar de dos maneras: (1) Ninguno de los productos de las otras ciencias es bueno, consideradas todas las cosas, en cualquier circunstancia. Para que esos productos nos beneficien, debemos utilizarlos de acuerdo con la ciencia del bien y del mal. (2) Ninguno de los productos de las otras ciencias es verdaderamente un bien; la única ciencia que produce un bien es la del bien y del mal. La primera respuesta expresa una afirmación moderada sobre la sabiduría, pues asevera que requerimos de la ciencia superior del bien y del mal para que los bienes ordinarios nos reditúen un auténtico bien (consideradas todas las cosas) cada vez que los usamos. La segunda expresa la afirmación extrema, ya que asevera que los supuestos bienes que producen las otras ciencias no son verdaderos bienes en lo absoluto.

Sócrates parece aceptar la afirmación extrema, ya que supone que la ciencia superior del bien y del mal basta para alcanzar la felicidad (174b11–c3). No propone que, para lograr esta última, se requiera de una condición no cognoscitiva. De igual modo, da por sentado que no existe condición externa desfavorable que impida a nuestro conocimiento procurarnos la felicidad. Si Sócrates pretende defender su afirmación de que el conocimiento del bien y del mal es suficiente para alcanzar la felicidad, debe entonces aceptar el punto de vista extremo de que los productos de las ciencias subordinadas no son bienes en lo absoluto; pues si el conocimiento del bien y del mal no garantiza la posesión de los productos de las ciencias subordinadas y si tales productos son auténticos bienes, ese conocimiento no bastaría

[32] Con respecto a este argumento, véanse Santas (1973), pp. 130 ss.; Ferejohn (1984), pp. 113–115.

entonces para obtener la felicidad.[33] Y por lo tanto Sócrates parece aceptar la afirmación extrema de que el producto de la ciencia superior constituye el único bien.

Al final del diálogo Sócrates confirma ese postulado extremo. Le dice a Cármides que él supone que si fuéramos templados, seríamos felices (175e6–176a1); aunque se reserva el juicio con respecto a las otras concesiones hechas durante el curso del argumento, insiste enfáticamente en que la templanza asegura la felicidad (175b4–d5). Si la templanza basta para la felicidad, debe ser entonces identificada con la ciencia del bien y del mal, y los productos de las demás ciencias no pueden ser auténticos bienes. Las maniobras finales de Sócrates en el *Cármides* se justifican si y sólo si tiene derecho a postular la afirmación extrema.

El *Cármides* termina aporéticamente, pero no debemos inferir que Sócrates carece de una concepción sólida sobre el carácter de la templanza. Por el contrario, es su firme punto de vista el que da origen al desconcierto. Ha encontrado que las diferentes concepciones acerca del comportamiento templado y que los diversos criterios para identificar la templanza nos conducen a una única virtud, no a varias; en esta medida, ha desacreditado el método por grados.[34] Aun más, esta única virtud resulta ser idéntica al conocimiento del bien y basta para la felicidad del agente. El sentido común se resiste a estas conclusiones, por lo cual Sócrates piensa que tenemos razón en sentirnos desconcertados y confusos. Pero también cree que el sentido común no puede rechazar razonablemente sus argumentos.

29. *La valentía y la unidad de las virtudes*

Si los argumentos de Sócrates en el *Cármides* pretenden mostrar que la templanza debe ser idéntica al conocimiento del bien y del mal, está implicando entonces que es idéntica a cada una de las demás virtudes, pues los supuestos relativos a la templanza que sustentan sus argumentos parecen igualmente razonables para ellas. No se señala esta implicación en el *Cármides*, pero la implicación paralela con respecto a la valentía sí se indica en el *Laques*.

[33] Este argumento supone que la felicidad incluye todos los bienes. Sócrates parece dar esto por sentado, según lo pone de manifiesto Vlastos en su explicación de la idea de Sócrates sobre la felicidad. Véanse §41; Vlastos (1991), cap. 8 e Irwin (1992a), pp. 252 ss.

[34] Con respecto al enfoque por grados, véase §13.

Sócrates sugiere que si Nicias tiene razón en identificar la valentía con los objetos propios del miedo y de la confianza, ha de ser idéntica entonces a todas las virtudes (199d–e). Los puntos cruciales son los siguientes:

1. El conocimiento de los objetos propios del temor y de la confianza es el conocimiento de los bienes y los males futuros.
2. El conocimiento de los bienes y los males futuros es el conocimiento de los bienes y los males en su conjunto.
3. El conocimiento de los bienes y los males en su conjunto es la totalidad de la virtud.
4. Por lo tanto la valentía es la totalidad de la virtud.

¿Considera Sócrates que este razonamiento es sólido?[35]

Podríamos negar que la valentía requiera del conocimiento de los bienes y los males en su conjunto. Quizá cada virtud exige su tipo específico de conocimiento u opinión sobre el subconjunto pertinente de bienes y males. Podríamos decir, por ejemplo, que la valentía requiere del conocimiento de lo que es bueno y malo en circunstancias que tienden a suscitar temor, la templanza en circunstancias que tienden a prometer placer, y así con las demás.

Las observaciones de Sócrates acerca de la persistencia sensata han debilitado esta respuesta. La persistencia necia, señala, no es benéfica, por lo tanto no es bella, por lo tanto no es valiente. Las personas valientes no arrostran todos los peligros en forma indiscriminada; deben saber cuáles son los peligros dignos de ser arrostrados. Estos últimos no incluyen aquellos que confrontamos al robar un banco o cometer alguna falta; en realidad, la disposición a arrostrar ciertas clases de peligros (como Don Juan, por ejemplo) constituye un indicio de intemperancia o de injusticia, no de valentía. Si esto es así, se necesita el conocimiento que corresponde a la justicia y a la templanza para identificar a la acción valiente; ninguna rama del conocimiento

[35] Vlastos (1972), pp. 266–269, argumenta que Sócrates acepta la explicación de la valentía en (1), pero rechaza (2), de suerte que no cree que (1) contraríe la idea de que la valentía constituye una parte propia de la virtud. Más adelante, sin embargo, Vlastos desecha esta explicación en (1981a), pp. 443–445; su opinión posterior coincide con Devereux (1977), pp. 137–141 y (1992), pp. 771–173, razonando que, como Sócrates considera el argumento como válido y supone que la valentía es una parte propia de la virtud, ese argumento está atacando a (1). Vlastos vuelve a tratar el tema en (1993), cap. 5.

del bien basta por sí sola para llegar al aspecto cognoscitivo de la valentía.

Esta conclusión puede defenderse recurriendo a una versión extrema del aserto de que la valentía debe ser bella y benéfica.[36] Esta versión extrema implica que, si un rasgo del carácter conduce a acciones que son peores o más vergonzosas que las opciones existentes, ese rasgo no es una virtud. Puesto que cada virtud, aislada del resto, nos llevará a veces a acciones que son peores que las que pondríamos en práctica si contásemos también con las otras virtudes, ninguna virtud puede separarse realmente de las demás. Si Sócrates acepta esta afirmación extrema, tiene motivos para insistir en que las virtudes son inseparables.

Esta defensa de la inseparabilidad de las virtudes no demuestra que sean idénticas, pues no implica que el conocimiento baste para la virtud. Podríamos argumentar que el conocimiento del bien es un componente de todas las virtudes, pero que cada una posee un componente no cognoscitivo que la distingue de las otras.[37] Sin embargo, esta respuesta nos está vedada en cuanto aceptamos la reducción de la valentía al conocimiento presentada por Nicias. Si el conocimiento del bien es el estado del alma responsable de todas las acciones virtuosas, una explicación correcta de las virtudes no deja lugar a ninguna otra cosa que no sea este conocimiento.[38]

Así, pues, Platón construye el argumento del *Laques* con cierto cuidado; pasos aparentemente controvertidos del argumento final están defendidos antes en el diálogo, y objeciones aparentemente admisibles ya han sido contestadas, aunque no todas: Sócrates señala que la conclusión de que las virtudes son idénticas entra en conflicto con el supuesto inicial de que la valentía constituye sólo una parte de la virtud (199e3–11). Para ver si este conflicto refuta efectivamente a la conclusión, debemos considerar cuáles han sido los argumentos para aceptar el supuesto inicial.[39]

[36] Sobre la inseparabilidad de las virtudes, véase §56.

[37] Acerca de la reprocidad, como opuesta a la identidad de las virtudes, véanse §§43, 56, 97, 166.

[38] Compárese con Gould (1987), p. 277.

[39] Sobre la afirmación de que la valentía constituye una parte propia de la virtud, véanse Vlastos (1981c), pp. 421 ss.; (1991), p. 132, n. 8; Ferejohn (1984), pp. 108 ss.; Devereux (1977); Stokes (1986), pp. 67–69; Penner (1992a). En *M.* 78d–79c, Sócrates concede (1) que la virtud se compone de partes distintas y (2) que existen muchas otras virtudes además de las cardinales (79a3–5). Puesto que probablemente no está

El supuesto de que la valentía constituye una parte pertinente de la virtud se introdujo para facilitar la indagación, porque este rasgo del carácter parecía ser la virtud más estrechamente vinculada con el entrenamiento en el combate armado (190c8–d5). Pero la pregunta principal del comienzo, como hemos visto, no se refería a la valentía en particular, sino a la manera de hacer "bellas y buenas" a las personas; la valentía se introdujo únicamente como el aspecto de la belleza y de la bondad que parecía más a propósito para el caso.[40] Sócrates no ofrece razones en apoyo del supuesto inicial sobre la valentía, y no hay en el argumento del diálogo nada que dependa de ese supuesto.

Platón nunca sugiere, pues, que el supuesto de que la valentía constituye una parte pertinente de la virtud sea más admisible de lo que han resultado ser las premisas del argumento acerca de la unidad de la virtud, pues estas premisas se han defendido en términos muy fehacientes. El tipo de valentía característico de la persona "bella y buena" no será sin duda una mera audacia inconsciente ni una pericia puramente técnica; Sócrates ha logrado que parezca admisible que la persona bella y buena actúa valientemente debido a ese género de conocimiento que también resulta ser suficiente para las demás virtudes.

A Platón le habría sido fácil indicar, de haberlo querido, que el argumento principal debería suscitar sospechas. Si los pasos cruciales del argumento sobre la unidad de la virtud se hubieran introducido sin una defensa previa, o si contrariasen claramente algún aspecto anterior del diálogo que a nosotros nos hubiera parecido bien fundamentado, éstas habrían sido señales de advertencia. Pero Platón no nos ofrece ninguna de estas señales.[41] Todo el peso del argumento tiende a sustentar la concepción de la valentía que se presenta en el argumento final. Aun más, las dudas que podría suscitar el *Laques* se responden parcialmente en el *Cármides*, donde Sócrates parece aceptar algunas de las premisas necesarias para apoyar el argumento del primero. El *Laques*, a su vez, sustenta los argumentos del *Cármides*. Podríamos objetar que el argumento de Sócrates en este último debe ser erróneo, ya que implica la unidad de las virtudes; en el *Laques* se

de acuerdo con (2), no debemos suponer (como lo hacen Vlastos y Ferejohn) que está de acuerdo con (1); sólo concede (1) a Menón en razón del argumento que está tratando. Véase Irwin (1992a), p. 244; compárese con Taylor (1991), pp. 221 ss.

[40] Sobre lo bello y lo bueno, véase §23.

[41] Sobre las señales de advertencia en el *M.*, véase §99.

alega que esta implicación no debilita el argumento del *Cármides*, sino que de hecho lo reivindica.[42]

Tanto en el *Laques* como en el *Cármides*, un argumento aparentemente convincente sobre la valentía ha impugnado la opinión derivada del sentido común de que cada virtud es distinta de todas las demás. Sócrates considera esto como un genuino desconcierto, ya que no supone que, una vez que llegamos a una conclusión contraria a nuestras intuiciones a partir de las premisas que él acepta, debamos abandonar de inmediato todas nuestras opiniones iniciales. Cree que tenemos que estar dispuestos a volver a examinar el problema y, en cuanto lo hayamos vuelto a examinar, convendremos en que sus argumentos son convincentes.[43]

30. *La justicia y el bien del agente*

El *Cármides* y el *Laques* no muestran con exactitud lo que Sócrates quiere decir con sus cruciales afirmaciones de que la templanza y la valentía son siempre bellas y siempre buenas y benéficas. Aunque de principio podríamos suponer que "siempre bueno" sólo significa que una virtud es siempre un bien (de suerte que siempre hay algo que decir en su favor), las conclusiones de los diálogos descansan en la afirmación extrema de que una virtud es siempre mejor que cualquier otra cosa (de suerte que es siempre buena, consideradas todas las cosas). Al sostener que, si una virtud es bella, debe ser

[42] Algunas de estas conclusiones acerca de la unidad de las virtudes están apoyadas por el *Eu.* Sócrates examina la afirmación de que lo piadoso forma parte de lo justo (11e7–12d10). La última propuesta de Eutifrón se topa con dificultades porque sugiere que, siendo piadosos, hacemos lo que es agradable (*kecharismenon*, 15b1) a los dioses y, por lo tanto, éstos nos aman; la cuestión nos lleva otra vez a la propuesta de que lo piadoso forma parte de la justicia que aman los dioses, y "lo que aman los dioses" se rechazó previamente como definición de la piedad (15b1–c9). (Este aspecto del argumento se discute en Weiss (1986), esp. 450 ss.) Eutifrón eludiría esta dificultad si sostuviera (como lo implicaban sus observaciones anteriores, 4b7–c3, 7b7–9) que todas las acciones justas son placenteras a los dioses, debido precisamente a que son justos. Pero decir esto equivaldría a negar que la piedad constituye una parte propia de la justicia. Se requiere de un argumento ulterior para mostrar que la justicia no puede distinguirse de las demás virtudes; el último argumento del *Cár.* llena esta laguna. La relación entre el *Eu.* y la doctrina de la unidad de las virtudes se discute en Taylor (1982), pp. 114–117; McPherran (1985), pp. 221 ss.

[43] Schulz (1960), 267 ss., razona que (1) el argumento del *La.* sugiere que Platón cree que la valentía es el conocimiento del bien y del mal, de suerte que (2) la aporía no es genuina. Yo no creo que (2) se siga de (1).

benéfica, Sócrates no indica el beneficio de quién se está tomando en cuenta: ¿el del agente, el de las personas afectadas por la acción, o el de ambos? Puesto que al final del *Cármides* sugiere que la templanza de uno debe bastar para su propia felicidad, Sócrates parece aceptar la afirmación extrema ulterior de que, si una virtud es bella, debe ser también, consideradas todas las cosas, lo mejor para el agente.

La postura de Sócrates resulta más clara si examinamos lo que afirma en la *Apología* y en el *Critón* acerca de la justicia. En ellos insiste en que la justicia es bella y por lo tanto, consideradas todas las cosas, lo mejor para el agente justo. Esta afirmación parece carecer de toda admisibilidad, ya que puede resultar obvio que los justos observen los requerimientos de la justicia incluso a costa de su propio interés. Sócrates, sin embargo, niega este hecho aparentemente obvio acerca de la justicia.

En la *Apología* insiste en que su compromiso con la justicia no debe flaquear en aras de la preservación de su propia persona; cualquier hombre que se precie desdeña el peligro o la muerte, cuando los compara con la cuestión de si está llevando a cabo acciones justas o injustas y acciones propias de un hombre bueno o malo (*Ap.* 28b5–9).[44] Más adelante, Sócrates niega que exista conflicto entre ser virtuoso y procurarse el propio provecho, ya que afirma que ningún mal puede acaecerle al hombre bueno (41c8–d2). Si nada puede perjudicarlo, su justicia no lo perjudicará. No explica aquí por qué piensa que un desapegado compromiso con la justicia permite la felicidad del agente.

Retoma este punto en el *Critón.* En respuesta al aserto de Critón de que sería a la vez dañino e injusto, y por lo tanto vergonzoso, que Sócrates permaneciese en prisión (*Cri.* 46a3–4), este último confirma su rígido compromiso con la justicia, insistiendo en que no puede recibir daño alguno por actuar justamente. Sostiene que nuestro interés primordial debe ser vivir bien, y no meramente estar vivos (48b3–6). Acto seguido afirma que vivir bien, vivir bellamente y vivir justamente son la misma cosa (48b8–9). Este señalamiento explica que un hombre bueno no pueda ser dañado; no puede serlo si no se le puede privar de la felicidad, y si vive justamente será feliz.[45]

[44] Con respecto a la actitud de Sócrates hacia la virtud, véanse §§41 y 51; Vlastos (1991) p. 209.

[45] Sobre la virtud y la felicidad, véase §41.

Para explicar la manera en que la justicia se relaciona con la felicidad, Sócrates observa que la justicia y la injusticia del alma corresponden a la salud y la enfermedad del cuerpo (47d7–48a1). La justicia, desde su punto de vista, es un bien tan importante que no vale la pena vivir con un alma injusta, y en consecuencia deben evitarse las acciones injustas, porque producen el ruinoso estado de la injusticia en el alma. Al hacer estas afirmaciones, Sócrates implica que lo que es bello y justo debe ser benéfico para el agente.

No es éste, en modo alguno, un aserto indiscutible. En el *Filoctetes* de Sófocles, Neoptolemo distingue claramente la justicia del interés público y de su propio interés. No niega que el plan de Ulises sea el más eficaz para beneficio de los griegos y, por lo tanto, el curso de acción "sabio" (*sophon*), pero cuando decide que el plan es vergonzoso (*aischron*) e injusto (1234), prefiere el curso de acción justo, diciendo: "es mejor que sea justo que sabio" (1245–1246).

Si consideramos las acciones particulares que Sócrates califica como justas, bien cabría esperar que coincidiera con Neoptolemo. En la *Apología* se lo enjuicia por impiedad y por actuar injustamente (19b4) corrompiendo a los jóvenes y alentando en ellos una conducta injusta. En su defensa, Sócrates afirma haber observado un comportamiento que el jurado mismo puede reconocer como escrupulosamente justo. Se rehusó a aceptar el juicio ilegal (en su opinión) de los generales que habían participado en Arginusas y a cooperar con los Treinta en el arresto ilícito (a su parecer) de León (32a4–e1). Sócrates no cree que los jurados estén necesariamente de acuerdo con lo que hizo en ambas ocasiones; bien pueden suponer que en el procesamiento de los generales llevó demasiado lejos su preocupación por una legalidad estricta, haciendo caso omiso de la gravedad de la situación. Aun así, piensa que reconocerán el mismo interés por la justicia en ambos episodios. Este interés parece manifestarse especialmente en relación con lo que la ley garantiza a los individuos afectados por ella, independientemente del propio provecho de Sócrates o de cualquier alegato de conveniencia social.

Sin embargo, no es ésta la concepción de Sócrates acerca de la relación existente entre la justicia y el provecho del agente. Por el contrario, en oposición a Neoptolemo, sostiene que toda virtud debe beneficiar a quien la practica, y defiende esta afirmación en términos más contundentes cuando habla de la virtud que parece falsearla.

31. *La justicia y el bien de los otros*

El *Critón* debería arrojar un poco más de luz sobre las concepciones de la justicia y el interés sustentadas por Sócrates, ya que presenta la defensa de una particular postura moral que se apoya en las opiniones de éste sobre la justicia. Sobre el supuesto de que la justicia beneficia al justo, Sócrates argumenta que también beneficia a otras personas. Critón conviene en que, como (1) no debemos cometer injusticias, se sigue que (2) no debemos cometerlas en represalia por injusticias anteriores (49b10–11); dado que también concuerda en que (3) tratar a alguien mal (*kakourgein*, 49c2; *kakōs poiein*, 49c7) equivale a cometer una injusticia, acepta que (4) no debemos devolver una injusticia tratando mal a otra persona a cambio (*antikakourgein*, 49c4).

¿Qué quiere decir Sócrates con "tratar mal"? Si sólo significa "dañar" (*blaptein*), el tercer paso resulta discutible e injustificado.[46] Como alternativa, "tratar mal" puede significar "tratar a otras personas de un modo tal que resultaría moralmente inaceptable si no hubieran cometido una injusticia". Interpretado de esta forma, el argumento de Sócrates queda abierto por lo menos a dos clases de objeciones que podrían hacerle los defensores de las represalias: (a) Una defensa podría aceptar (3) pero negar (1), sosteniendo que tenemos derecho a cometer una injusticia en represalia de una injusticia previa; (b) otra defensa podría aceptar (1) y (2), pero negar (3), alegando que es justo que *A* tome represalias contra un trato injusto de *B* haciéndole algo que, en otras circunstancias, sería inaceptable.

Sócrates rechaza estas dos defensas, pero no las refuta de manera concluyente. Con el fin de rebatir la primera, debe explicar por qué cometer una injusticia como represalia daña el alma tanto como una acción injusta perpetrada sin provocación; no ha explicado esto, pues tampoco ha explicado de qué modo la injusticia y la acción injusta dañan el alma. Con el fin de rebatir la segunda defensa, debe explicar por qué el trato injusto previo de *B* hacia *A* no vuelve justa la represalia de *A*.

Si Sócrates hubiera refutado la segunda defensa de la represalia, habría aclarado su propio punto de vista acerca de esta última. Si afirmara que el hecho de que *A* haya perjudicado a *B* no debe afectar nunca el trato de *B* hacia *A*, implicaría que la justicia impone obligaciones absolutas e independientes de los efectos que tenga sobre el

[46] Con respecto al significado de *kakourgein*, véanse Kraut (1984), pp. 26 ss.; Vlastos (1991), p. 196. Acerca del maltrato y el daño, *cfr.* §119.

agente o sobre otras personas. En tal caso, le resultaría difícil demostrar que lo que es justo y bello también es bueno, consideradas todas las cosas, para el agente y para las otras personas afectadas.

De hecho, no obstante, Sócrates se limita a la afirmación más moderada de que la injusticia de *A* hacia *B* no constituye en sí misma una razón suficiente para que *B* trate a *A* de manera distinta.[47] Cuando "las Leyes" se hacen cargo del razonamiento, comparan al Estado con los padres, que tienen derecho a una consideración especial a cambio de los beneficios que han brindado; alegan que Sócrates ha contraído el compromiso de observar las leyes y limitarse a la persuasión si está en desacuerdo con alguna de ellas. Aseguran que, al desobedecerlas, está tendiendo, en lo que de él depende, a destruir las leyes y la ciudad (50a8–b5); pero no suponen de inmediato que la acción de Sócrates sea impermisible. Sólo refutan el pretexto de que su desobediencia encuentra justificación suficiente en el mero hecho de que la ciudad ha cometido una injusticia en su contra (50c1–2).

Al rechazar este pretexto, las Leyes se fundan exclusivamente en la afirmación moderada de que no hay que tomar represalias. Si rechazaran las represalias en todas las circunstancias posibles, no necesitarían considerar ningún otro argumento en favor de la desobediencia como respuesta a una injusticia; pero sí consideran otros argumentos. Alegan que Sócrates no podrá continuar su actividad filosófica eficazmente fuera de Atenas en las circunstancias presentes, y que procurará

[47] El principio extremo para abstenerse de las represalias es el siguiente: (R1) Si (1) *A* ha infligido una injusticia a *B*, y (2) un acto *x* de *B* hacia *A* sería injusto si *A* no le hubiera infligido una injusticia a *B*, entonces (3) *B* no tiene justificación para hacerle *x* a *A*. El principio moderado es éste: (R2) Si (1) *A* le ha infligido una injusticia a *B*, y (2) un acto *x* de *B* hacia *A* sería injusto si *A* no le hubiera infligido una injusticia a *B*, entonces (3) el hecho de que *A* le haya infligido una injusticia a *B* no justifica que *B* le haga *x* a *A*. Kraut (1984), pp. 35–38, niega implícitamente que Sócrates acepte R1. Vlastos (1991), p. 190, también parece atribuirle sólo R2 a Sócrates; su punto de vista resulta menos claro en pp. 194–197. R1 es mucho más fuerte que R2, ya que R1 implica que *B* nunca tiene permitido tratar a *A* de una manera que sería injusta si *A* no hubiera tratado a *B* injustamente. R1 excluye, mientras R2 permite, elementos retributivos en el castigo. Podemos pensar que las represalias no son en sí mismas una razón suficiente para el castigo, pero aun así creer que el daño implicado en el castigo debería infligirse únicamente a quienes han cometido una injusticia, y que sería en realidad injusto infligirlo a personas que no la han cometido; esta creencia violaría a R1, ya que implica que la previa acción injusta de *A* afecta la legitimidad del trato que *B* da a *A*. Este lugar otorgado a las consideraciones retributivas está defendido por Hart (1968), pp. 11–13.

mayor beneficio a sus hijos si acepta su castigo que si intenta huir (53a8–54b1).

Si Sócrates necesita convencerse de estas cuestiones, debe suponer entonces que su desobediencia estaría justificada si no lograsen persuadirlo de que su huida resultaría ineficaz en lo que a esto respecta. Para él es importante plantear estas preguntas si cree en la discreta afirmación de que no hay que tomar represalias; si la desobediencia le procurase estos beneficios ulteriores, podría sostener que está justificada con base en dicha afirmación. Por lo tanto, parece admitir que el argumento derivado del acuerdo se limitó a establecer un presupuesto en contra de la desobediencia, y que se requiere de una reflexión posterior de las consecuencias para demostrar si la desobediencia es, consideradas todas las cosas, justa y buena.

Estos argumentos tienden a confirmar la opinión de que Sócrates piensa que una acción justa es a la vez buena, consideradas todas las cosas, y buena para el agente justo. Demuestran que, al defender decisiones morales específicas, Sócrates no viola sus principios teóricos, los cuales relacionan lo justo, lo bello y el bien del agente. Sin embargo, estos principios teóricos están abiertos a discusión en los lugares mismos donde se los utiliza para defender los aspectos más controvertidos de la postura socrática. El filósofo no explica en qué forma ser injusto o actuar injustamente daña la propia alma, o qué clases de daños cuentan como trato injusto a un tercero.

Se pueden extraer conclusiones similares del *Lisis*, en el cual Sócrates discute otro aspecto de la moralidad relativa al bien ajeno.[48] En la amistad (*philia*) una persona se interesa por el bien de otra; el diálogo explora de qué forma este interés por los demás podría relacionarse con el propio bien del agente. Esta obra constituye una fuente de abundantes perplejidades en torno a la amistad,[49] y Sócrates las aborda de manera totalmente indirecta. A veces sus objeciones parecen capciosas y falaces, pero, a medida que avanza el diálogo, el patrón que siguen sus preguntas comienza a hacerse evidente. Las diversas perplejidades acerca de la amistad acaban por encontrar solución dentro

[48] Trato el *Lis.* como un diálogo socrático. Los intentos por encontrar referencias a la Teoría de las Formas platónica (véase Levin (1971)) se responden en Vlastos (1973), pp. 35–37.

[49] Muchas de las perplejidades del *Lis.* se retoman en las discusiones de Aristóteles sobre la amistad. Véase Dirlmeier (1963), pp. 435 ss.; Annas (1977), esp. pp. 532–538; Price (1989), pp. 9–14. Adams (1992) señala el carácter sistemático de las perplejidades.

del supuesto general de Sócrates, según el cual la acción virtuosa beneficia a la persona virtuosa; se vuelve más fácil comprender los rasgos inicialmente sorprendentes de la amistad si suponemos que las personas han de ser amadas por su utilidad (212c5–d4, 214e3–215c) en la medida en que suplen sus mutuas necesidades (215b–c).[50] El objeto del amor es algo bello; mediante una conocida maniobra Sócrates supone que también es bueno (216d2), y por consiguiente descubrimos que el objeto del amor es realmente el bien (216c4–217e2). Sócrates no ofrece un indicio claro de que repudie o impugne estos supuestos,[51] lo cual no debería asombrarnos a la luz de sus afirmaciones acerca de la justicia y del interés del agente.

Estos diálogos que discuten la relación de la virtud con los intereses de otros ponen de manifiesto que, desde el punto de vista de Sócrates, toda virtud, precisamente porque es bella y benéfica, debe ser a la vez buena, consideradas todas las cosas, y buena para el agente. Vemos que Sócrates se apoya en esta afirmación extrema al final del *Cármides*, y los diálogos que acabamos de examinar muestran que forma una parte bien asentada en su cosmovisión. Representa uno de los principios más importantes y más controvertidos que guían al filósofo en sus argumentaciones basadas en el elenco.

32. *Los principios rectores de la indagación socrática*

Hemos examinado algunas indagaciones de Sócrates en torno a las virtudes e identificado varios resultados positivos de las mismas. Ahora podemos identificar los principios rectores esenciales de estas indagaciones que se valen del elenco; son los que guían a Sócrates cuando plantea las preguntas y acepta o rechaza las respuestas, y los que también guían a los interlocutores cuando contestan las interrogantes y resuelven los conflictos. Si Sócrates tiene derecho a afirmar que unos interlocutores normales aceptan estos principios, podrá entonces fundamentar sus opiniones con respecto a las conclusiones que surjan del elenco. Y si posee buenos motivos para creer en estos principios, tiene entonces perfecta razón de aceptar dichas conclusiones.

[50] Acerca de los medios y los fines en el *Lis.*, véanse §§37, 46.

[51] El interés en uno mismo como característica de los supuestos acerca de la amistad en el *Lis.* es enfatizado por Vlastos (1973), pp. 6–11, a quien impugna Price (1989), pp. 10 ss.

Los principios rectores más importantes que hemos encontrado son los siguientes:

1. El interlocutor conviene, a veces después de una explicación preliminar, que es razonable buscar una respuesta a la pregunta "¿Qué es *F*?", sobre el supuesto de que existe una única respuesta informativa que se aplica a todos los casos auténticos de *F*, y exclusivamente a ellos, y que nos permite decidir si ejemplos poco comunes son o no auténticos casos de *F* (*La.* 190d7–192b8; *Eu.* 5c8–7a3).[52]
2. Conviene en que tiene opiniones bastante confiables acerca de los ejemplos de acciones y personas virtuosas. Pues cuando Sócrates sugiere que debe rechazarse una definición que contraría los juicios claros y seguros en torno a los ejemplos, el interlocutor se muestra de acuerdo en que posee juicios claros y seguros y que ésta es una buena razón para rechazar la definición.
3. Conviene en que es razonable identificar una virtud con un estado del agente, en lugar de intentar definirla en términos conductuales. Cuando los intentos por describir un patrón de comportamiento en términos puramente conductuales se topan con dificultades, el interlocutor está dispuesto a considerar definiciones que se refieran a estados del agente (conocimiento, persistencia, etc.) (*Cár.* 159b7–160d4; *La.* 191d3–e2.)
4. Conviene en que una acción virtuosa debe ser siempre "bella" (*kalon*), "buena" (*agathon*) y "benéfica" (*ōphelimon*). Si una acción es vergonzosa o dañina, el interlocutor está de acuerdo en que no puede ser virtuosa, y que un estado del agente que produzca tal acción no puede ser una virtud (*Cár.* 160e7–11; *La.* 192b9–d9). Esto forma parte de los motivos de Sócrates para creer que la virtud debe ser conocimiento (ya que considera el conocimiento del bien como necesario y suficiente para lograr un carácter bello y benéfico).[53] Cuando Sócrates expresa el contenido de este principio, pone en claro que entraña su afirmación extrema sobre la virtud y el interés en uno mismo.

[52] Allen (1970), 69 ss., menciona este principio como un ejemplo del papel "regulador" de las formas en la dialéctica.

[53] Con respecto a la afirmación de que el conocimiento basta para la virtud, véanse §§97, 98 y 165.

5. Los cuatro principios anteriores pueden entrar en conflicto en casos particulares. De hecho, el segundo y el cuarto parecen presentar una especial propensión a contradecirse: ¿por qué no podríamos encontrar un ejemplo aparentemente claro de una acción virtuosa que, con toda evidencia, no sea a la vez bella y benéfica? Sócrates advierte el posible conflicto entre ambos principios y utiliza el cuarto para anular al segundo. Ésta es la razón de que Nicias y Sócrates rechacen los intentos de Laques por interponer contraejemplos a la explicación de la valentía que dio el primero (*La.* 197a1–c9), y de que Sócrates se niegue a aceptar el resultado aparente del elenco, debido a que contraría la opinión de que la templanza es siempre benéfica (*Cár.* 175e5–176a1).

Éstos son los principios rectores del elenco, no solamente las creencias del propio Sócrates, pues el filósofo supone —y su supuesto demuestra ser correcto en los diálogos que hemos examinado— que el interlocutor los aceptará y se dejará influir por ellos cuando responda a las preguntas que él le formula. En ocasiones el interlocutor necesita una explicación o un argumento antes de aceptar los principios rectores o comprender lo que éstos implican, pero la argumentación sólo tiene lugar cuando aquél se ha mostrado conforme con los mismos.

33. *El elenco y la búsqueda de definiciones*

El papel de los principios rectores facilita la comprensión de por qué Sócrates puede afirmar razonablemente que está haciendo progresos en el descubrimiento de las definiciones. Hemos visto que Sócrates busca definiciones reales, en oposición a las nominales; quiere saber cuáles son las verdaderas propiedades a las que nos referimos cuando hablamos de las virtudes, no sólo qué significado les damos a los diferentes términos. Si pretendiéramos buscar definiciones nominales, sería absurdo proponer que las virtudes no pueden ser distintas, ya que resulta difícil negar que, por ejemplo, "valentía" y "justicia" poseen significados diferentes. Sin embargo, no resulta tan obviamente absurdo afirmar que los términos se refieren a la misma virtud. La práctica de Sócrates sugiere que no busca definiciones nominales, ¿pero puede sostener razonablemente que está avanzando hacia definiciones reales?

Podemos ver el problema que confronta si comparamos los nombres de las propiedades morales con los nombres de las especies naturales. En la búsqueda de la esencia real que subyace en "oro", por ejemplo, suponemos que (1) "oro" es el nombre de una especie natural (en vez del nombre de un conjunto de rasgos observables), y que (2) no estamos muy equivocados con respecto a la referencia del término, de modo que la esencia real que subyace en "oro" es la que pertenece a la mayoría de los ejemplos, o a los ejemplos estereotípicos, que llamamos oro.

Con muchos nombres de las especies naturales, estos dos supuestos nos conducen a los mismos resultados. Pero no siempre es así, y cuando esto ocurre, a veces nos basamos en el primero para anular el segundo. Si algunas de nuestras muestras estereotípicas del oro resultaran ser pirita de hierro, otras resultaran ser plomo pintado de amarillo y así con las demás, no inferiríamos que el oro no es, al fin y al cabo, el metal que posee esta particular estructura atómica; únicamente decidiríamos que éstos no eran ejemplos auténticos.

En el caso de las propiedades morales, debemos confrontar este tipo de conflicto entre nuestros supuestos generales y nuestras opiniones sobre los ejemplos con más frecuencia que en el caso de las especies naturales. Sócrates aborda la tarea que Epicteto llama la "estructuración de nuestras preconcepciones".[54] Para que las estructuremos correctamente, debemos rechazar muchas de nuestras opiniones iniciales sobre cuáles son las acciones virtuosas. Sócrates y Epicteto convienen en que, si queremos descubrir la verdadera virtud que subyace en nuestra manera de usar los nombres de las virtudes, no debemos buscar una respuesta que acepte la mayoría de nuestros ejemplos propuestos. Pues Sócrates cree que muchos se equivocan totalmente con respecto a ciertos ejemplos de las virtudes: (1) Consideran que devolver un mal por otro constituye un ejemplo claro y estereotípico de una acción justa. (2) Consideran que quien posee riquezas y éxito mundano es un claro ejemplo de una persona feliz (*eudaimōn*, que tiene bienestar) y que quien sufre pobreza y mala salud representa evidentemente a la persona desdichada. (3) Consideran que quien se lanza temerariamente a la batalla, sin comprender por qué vale la pena hacer lo que está haciendo, para embriagarse y perpetrar violaciones después del combate, representa a todas luces a una persona valiente.

[54] Sobre Epicteto, véase §15.

El segundo principio rector de Sócrates implica que no puede suponer que las personas estén siempre o generalmente tan equivocadas como en estos casos particulares; es evidente que no podría iniciar sus indagaciones a menos que creyera que sus interlocutores serán capaces de reconocer bastante confiablemente ciertos ejemplos de las virtudes. Aun así, las indagaciones conducirían a una conclusión errónea si tuvieran que aceptar todos o casi todos los estereotipos derivados del sentido común. Para evitar este error, Sócrates recurre a los otros cuatro principios rectores como justificación cuando debe anular el segundo en caso de conflicto. Puesto que no puede basarse acríticamente en los ejemplos estereotípicos, debe apoyarse con fuerza mucho mayor en estos otros principios rectores. Cuando nos apoyamos en éstos, "estructuramos nuestras preconcepciones" (según lo expresa Epicteto), pues se vuelve claro a nuestros propios ojos lo que está implicado en ser una virtud y de qué manera estas implicaciones tienen que modificar nuestra concepción inicial acerca de esta virtud particular.

34. *Tratamiento socrático de las opiniones comunes*

Aun así, ¿tiene Sócrates derecho a basarse en estos principios rectores? Para que desempeñen el papel que él pretende darles en el elenco, Sócrates tiene que afirmar que son más confiables que nuestros juicios acerca de las acciones virtuosas particulares, y el interlocutor debe estar de acuerdo con esta afirmación. ¿Pero es justo esperar que un interlocutor normal convenga en esto?

Nuestro estudio inicial de las opiniones comunes reveló que existía desacuerdo con respecto a lo que se necesita para alcanzar la felicidad y a la relación entre la virtud, el bien del agente y el bien de otros. Sócrates discrepa profundamente con la difundida idea de que las virtudes reconocidas, especialmente la justicia, pueden entrar en conflicto con el bien del propio agente. Como este desacuerdo es sumamente importante para decidir entre la concepción moral socrática y las diferentes concepciones que se aproximan más al sentido común, bien puede resultar sorprendente que Sócrates no confronte de manera abierta a los interlocutores que recusan sus ideas sobre la virtud y la felicidad.

Sócrates podría contestar que no necesita confrontarlos de un modo directo, ya que quienquiera que acepte los principios rectores del

elenco verá que esas recusaciones deben ser rechazadas. Si convenimos en que las virtudes reconocidas son auténticas virtudes, y que toda virtud debe ser bella y benéfica (en el sentido que Sócrates da a esta afirmación), advertiremos que la justicia tiene que ser benéfica para el agente. No necesita confrontar a los interlocutores que empiezan por aseverar que la justicia entra en conflicto con la felicidad del agente, pues los principios rectores garantizan que aquéllos tengan que rechazar ese aserto inicial.

Sin embargo, esta defensa de Sócrates no hace más que llevar el problema aun más atrás. Tal defensa sólo tendrá éxito si cabe esperar que los interlocutores acepten los principios rectores del elenco. Pero si empezamos la discusión compartiendo la difundida idea de que las virtudes reconocidas a veces no redundan en el interés del agente, ¿por qué habríamos de admitir el principio rector que establece que toda virtud es bella y benéfica para éste? Si el elenco socrático se funda en dicho principio rector, sólo funcionará con interlocutores que implícitamente lo acepten y que convengan en aceptarlo cuando adviertan que el mismo exige una revisión de sus otras opiniones. Pero Sócrates no ha explicado por qué tenemos que aceptar este principio rector si compartimos las difundidas dudas acerca de la relación entre virtud y felicidad.

Estos puntos bastan para mostrar no sólo que los principios rectores de Sócrates deberían parecernos controvertidos, sino también que sus contemporáneos tenían buenos motivos para recusarlos. Sócrates estaría en un error si supusiera que esos principios no requieren de una defensa ulterior. ¿Puede ofrecerla?

4

SÓCRATES: DE LA FELICIDAD A LA VIRTUD

35. *La importancia del* Eutidemo

Hemos ofrecido ya las razones para creer que algunos de los diálogos socráticos breves expresan la aceptación, por parte de Sócrates, de ciertas afirmaciones controvertidas sobre las virtudes. Para poner a prueba esta explicación de dichos diálogos, será útil considerar el *Eutidemo*. Aquí Sócrates presenta un discurso "protréptico" (*Eutid.* 278c5–d5), pensado para mostrarle a Clinias "que debe cultivar la sabiduría y la virtud" (278d2–3). Expone unas afirmaciones muy generales sobre la felicidad y la virtud, cuyas implicaciones, si encajan con las opiniones surgidas de los diálogos que indagan las virtudes, nos ofrecerán una razón más para creer que realmente hemos descubierto una concepción socrática de las virtudes.

El *Eutidemo* parte de afirmaciones generales acerca de la felicidad, mientras que los otros diálogos parten de opiniones particulares sobre las virtudes y las acciones virtuosas. Estas dos direcciones argumentativas se complementan mutuamente, pues el argumento que emana del *Eutidemo* indica cómo podría defender Sócrates algunos de los principios rectores que aplica a la indagación de las virtudes, y las indagaciones particulares de estas últimas indican cómo podría defenderse más detalladamente el programa que, en líneas muy generales, se reseña en el *Eutidemo*.[1]

[1] La datación del *Eutid.* está en controversia. Convengo con Aristóteles al considerarlo como socrático; véase *EE* 1247b15, donde alude a "Sócrates" (no "el Sócrates"; véase §5). Probablemente precede a las reflexiones autocríticas del *G.* y el *M.* Véase Dodds (1959), pp. 22 ss., y compárese con Hawtrey (1981), pp. 4–10. A veces se le atribuye una fecha posterior a causa de que se interpreta que sus afirmaciones sobre la dialéctica (290b–c) presuponen a la *Rep.* VI y VII (véanse Gifford (1901), *ad. loc.*; Hawtrey expresa mayores dudas); pero no parecen implicar

36. *Eudemonismo*

Las opiniones de Sócrates sobre la felicidad son importantes para lo que afirma sobre las virtudes en el *Cármides*, la *Apología* y el *Critón*, pero no están explicadas. El *Eutidemo* ofrece la explicación más clara del papel que desempeña la felicidad en la argumentación socrática.

Sócrates considera obvio que todos quieren estar bien y ser dichosos (*Eutid.* 278e3–6, 280b6), y una vez convenido esto pregunta de qué manera hemos de alcanzar la felicidad y qué debemos hacer para obtenerla (279a1–2, 282a1–4). Sócrates supone que ésta tiene que ser la forma de toda pregunta práctica; siempre que consideremos qué hacer o cómo vivir, la respuesta correcta nos dirá lo que debemos hacer para ser felices.[2] De modo semejante, da por sentado al final del *Cármides* que si Cármides tiene alguna razón para cultivar la templanza, ésta debe beneficiarlo y, si lo beneficia, debe propiciar su felicidad (*Cár.* 175d5–176a5).[3]

Las opiniones comunes, según las resume Aristóteles, coinciden con Sócrates por cuanto toman la felicidad como un fin al que aspiramos en todas nuestras acciones.[4] Sin embargo, Sócrates va más allá, haciendo de la felicidad el fin dominante que determina la racionalidad de cualquier acción. Adopta una postura eudemonista en la medida en que afirma: (1) En todas nuestras acciones racionales buscamos nuestra propia felicidad. (2) Buscamos la felicidad sólo por sí misma, nunca en aras de otra cosa. (3) Cualquier otra cosa que busquemos racionalmente, la buscamos con miras a la felicidad.

Estas afirmaciones eudemonistas siguen requiriendo de una aclaración, ya que se podría dar respuesta a diferentes preguntas diciendo que actuamos con miras a la felicidad. Podríamos estar satisfaciendo la demanda de una razón explicativa (respondiendo a "¿Por qué buscas *x*?") o de una razón justificativa (respondiendo a "¿Por qué vale la pena buscar *x*?").[5] Sócrates no establece ninguna distinción entre estos distintos tipos de razones, pero con frecuencia es importante saber qué pregunta pretende responder aludiendo a la felicidad. Si pretende que la felicidad provea la razón justificativa única y final, podemos decir que acepta el ***eudemonismo racional***; si pretende que provea la razón explicativa única y final, está aceptando el ***eudemonismo psicológico***.

otra cosa acerca de la dialéctica que lo que se indica en *Cra.* 390c (el cual resulta inteligible sin hacer referencia a la *Rep.*).

[2] En *G.* 472c7–d1 y *Rep.* 344e1–3, la pregunta "¿Cómo debo vivir?" (véanse *Rep.* 352d5–7; *La.* 187e10–188a2; *G.* 492d3–5, 500c1–8) se identifica con la cuestión "¿Cómo seré feliz?"

[3] Con respecto a la templanza y el beneficio, véase §28.

[4] Con respecto a las opiniones comunes sobre la felicidad, véase §21.

[5] Acerca de la diferencia entre las razones explicativas y justificativas, véase Hutcheson en Raphael (1969) I, §361 (donde se distinguen las razones interesantes de las justificativas); Raz (1975), pp. 15–19 (donde se distinguen las razones explicativas de las rectoras) y Smith (1987), pp. 37–41 (donde se distinguen las razones motivadoras de las normativas).

Las observaciones del *Eutidemo* con respecto a la felicidad, tomadas en sí mismas, sólo implican que si no buscamos nuestra propia felicidad, no estamos actuando racionalmente; no implican que busquemos efectivamente la felicidad en todas nuestras acciones. Hasta aquí Sócrates se limita a adoptar el eudemonismo racional. Sin embargo, no establece ninguna distinción entre las acciones racionales y las no racionales o las irracionales. Si supone que todas nuestras acciones son racionales (en el sentido pertinente para las afirmaciones eudemonistas), cree entonces que siempre actuamos con miras a la felicidad y nunca con miras a otro fin último. En ese caso, sostiene un eudemonismo psicológico.

El eudemonismo psicológico, en oposición al racional, exige el rechazo de tres posibilidades reconocidas por el sentido común: (1) El sentido común cree que nos es posible beneficiar a otra persona por esa persona en sí, y no por nuestra propia felicidad. (2) Admite el despecho, la malicia o el resentimiento desinteresados. (3) Cree que a menudo actuamos de una manera que comprendemos que nos daña; por ejemplo, puedo darme cuenta de que me haría bien no beber otra copa, pero aun así puedo desearla, y desearla a tal grado que acabe bebiéndola.

Un eudemonista psicológico debe afirmar que tales acciones no pueden suceder, y que el sentido común se equivoca al pensar que suceden. El eudemonismo racional no afirma que estas acciones son imposibles, sino que son irracionales; tal afirmación es en sí misma discutible, pero menos paradójica que la del eudemonista psicológico. Si logramos determinar hasta qué punto las afirmaciones éticas de Sócrates entran en conflicto con estas tres posibilidades reconocidas por el sentido común, también determinaremos la clase de eudemonismo que acepta.

37. *¿Por qué el eudemonismo?*

En el *Eutidemo*, Sócrates considera al eudemonismo tan obviamente verdadero que no ofrece sus motivos para aceptarlo. El *Lisis*, no obstante, contribuye a explicar por qué el eudemonismo parece razonable. Después de discutir diversas formas de caracterizar la amistad, el amor (*philia*) y qué cosa ama, Sócrates encuentra necesario distinguir las diferentes clases de cosas que pueden ser amadas, así como las diferentes clases de cosas por las que podemos sentir amor. Un objeto secundario se ama a causa de un objeto de amor primario, mientras que el objeto primario se ama por sí mismo y no por cualquier otro objeto de amor.

Sócrates implica que sólo el objeto primario se ama por sí mismo; ningún bien escogido en nombre del objeto primario se escoge por sí mismo (219c1–d5, 220a6–b5). Concluye que "lo que se ama verdaderamente (*philon*) no se ama en aras de nada más" (220b4–5); lo que se ama verdaderamente se ama por sí mismo, y Sócrates implica que un objeto de amor se ama por sí mismo si y sólo si no se ama en aras de nada más.

Cree que debe existir un objeto de amor porque la serie de los objetos de amor tiene que ser finita. Si consideramos que una cosa ha de amarse en aras de una segunda, la segunda en aras de una tercera, y así sucesivamente, "debemos renunciar y llegar a cierto principio que no nos conduzca a un nuevo objeto de amor, sino que nos conducirá a ese primero, en aras del cual decimos que las otras cosas también son objeto de amor" (219c5–d2).[6] Si aseveramos que A elige a x en nombre de y, pero no comprendemos por qué A elige a y, cabría argumentar que seguimos sin entender por qué A elige a x; por lo tanto, debemos introducir z, otro objeto de amor más que A elige por sí mismo.

Estas afirmaciones parecen aplicarse a la explicación de la acción, no (o no solamente) a su justificación. Sócrates no dice que sería absurdo buscar una cosa en aras de otra ilimitadamente; implica (en "debemos renunciar...") que ello es imposible. En consecuencia, sostiene una tesis psicológica acerca de la acción y la motivación, no (o no solamente) una tesis sobre lo que hace que una acción sea racional.

[6] En 219c6 interpreto *iontas kai* con el mss (Schanz (1874–1879) y otros interpretan *iontasē*). Para el sentido pertinente de *apeipein* (por dejar de hacer x y hacer en cambio y), Stallbaum (1877) cita a *Fdr.* 228b3; *cfr.* también *Crá.* 421e3.

La tesis que sostiene no llega a ser un eudemonismo psicológico, ya que no indica cuántos objetos de amor primarios existen. Quizá el padre considera a su hijo (en el ejemplo de Sócrates) como un objeto de amor primario, y la medicina que administra en aras de la salud de su hijo es un bien secundario. Sócrates no implica que la felicidad sea el único objeto de amor primario.[7]

En el *Eutidemo*, no obstante, Sócrates sugiere que la felicidad constituye el único fin que satisface las condiciones expuestas en el *Lisis* para ser un objeto de amor primario. No indica que buscamos la felicidad en aras de otra cosa.[8] Por el contrario, cuando considera por qué buscamos otros bienes reconocidos además de la felicidad (27914–b3), la única razón que toma en cuenta es que propician a esta última. Supone, pues, que la felicidad es el único fin que perseguimos sin otra razón que ella misma y, por lo tanto, el único que no perseguimos en aras de un fin ulterior.

Otros diálogos confirman la sugerencia presentada en el *Eutidemo* de que debemos referirnos a la felicidad para dar razón de cualquier cosa que escojamos que no sea la felicidad. Sócrates cree que cuando tenemos que elegir entre una acción virtuosa y una acción viciosa, no debemos considerar los costos de la primera como una especie de razón en su contra (*Ap.* 28b5–9).[9] Sin embargo, no quiere decir que no pueda o no deba darse ningún motivo para buscar la virtud. Por el contrario, en el *Critón* comienza su argumento suponiendo que vivir bien es lo más importante; defiende el curso de acción justo sólo cuando ha establecido que vivir bien, vivir bellamente y vivir justamente son la misma cosa (*Cri.* 48b4–10). Para explicar por qué no tiene motivos para temer las penas con las que le amenazan sus acusadores, Sócrates responde que la persona buena no puede ser dañada (*Ap.* 41c8–d2); supone que no necesita ni debe considerar nada más que su propia felicidad cuando decide lo que va a hacer o lo que va a evitar. De modo semejante, en el *Cármides* da por sentado que ni la templanza ni ningún arte pueden producir un bien que no esté subordinado a la felicidad.

Estas diversas observaciones no sólo indican que Sócrates acepta el eudemonismo, sino también por qué lo acepta. El pasaje del *Lisis*

[7] La relación entre el *prōton philon* y la felicidad se discute en Versenyi (1975), 193; Vlastos (1991), pp. 210 ss.

[8] Esta afirmación sobre el bien y la felicidad está implicada aun más claramente en el *G.* 468a5–b8, 499e8–500a1; *Banq.* 205a1–3.

[9] Con respecto a la actitud de Sócrates hacia la acción virtuosa, *cfr.* §51.

implica que la acción exige que se tome por referencia un objeto de amor primario; los otros pasajes sugieren que la felicidad constituye el único objeto de amor primario.

Este argumento no es concluyente, porque no distingue el eudemonismo racional del psicológico. El *Lisis* afirma una tesis psicológica que no llega a ser eudemonista. Los otros pasajes postulan claramente un eudemonismo racional, pero queda oscuro si también están postulando un eudemonismo psicológico. Si Sócrates estableciera una nítida distinción entre el eudemonismo racional y el psicológico, podría sostener consistentemente que existen muchos objetos de amor primarios, según se definen en el *Lisis* (ya que la multiplicidad de fines ofrece razones explicativas suficientes), pero que la felicidad es el único entre ellos cuya búsqueda resulta razonable en tanto objeto de amor primario (ya que es el único que ofrece razones justificativas suficientes). De ser esto correcto, los pasajes hasta aquí considerados no proporcionan una evidencia concluyente de que Sócrates acepta el eudemonismo psicológico.

38. *Felicidad, sabiduría y fortuna*

Sócrates toma como acuerdo general la afirmación de que alcanzamos la felicidad mediante la obtención de muchos bienes (279a1–4), pero argumenta que el único bien que necesitamos es la sabiduría, y lo argumenta en tres pasos: (1) La felicidad no exige añadir la buena fortuna a la sabiduría (279c4–280a8). (2) La sabiduría es necesaria y suficiente para el uso correcto y provechoso de otros bienes (280b1–281b4). (3) La sabiduría es el único bien (281b4–e5). A partir de esto, Sócrates concluye que si queremos asegurarnos la felicidad, no necesitamos adquirir muchos bienes, sino sólo adquirir sabiduría (282a1–d3).

En el primer paso, Sócrates niega que la felicidad requiera de la buena fortuna además de los otros bienes. Razona:

1. En todos los casos, la persona sabia posee mejor fortuna que la persona ignorante (280a4–5).[10]
2. La auténtica sabiduría nunca se equivoca, sino que siempre debe tener éxito (280a7–8).

[10] El argumento de Sócrates nos exige entender *eutuchia* de suerte que implique el éxito, pero no necesariamente el éxito derivado de la mera buena suerte. Su uso de "*eutuchia*" no introduce ninguna falacia en 279c–280a. Para una discusión de este punto véanse Stewart (1977), p. 23; Sprague (1977), p. 60; Hawtrey (1981), p. 81.

3. En consecuencia, la sabiduría siempre nos hace afortunados (280a6).

¿Qué quiere decir Sócrates con el paso 1? Se podría interpretar que la sabiduría nos garantiza un éxito mayor, si las demás condiciones permanecen iguales, del que cabría esperar si careciéramos de ella; con los mismos materiales y las mismas circunstancias externas, el artesano sabio que conoce su arte alcanzará mayor éxito que el ignorante. Pero esta conclusión moderada no puede ser todo lo que Sócrates pretende significar, ya que no demuestra la verdad de su afirmación de que no necesitamos la buena fortuna además de la sabiduría. Si sólo aceptamos esta conclusión moderada, convendremos en que nos irá mejor siendo sabios que si no lo fuéramos, pero aun así deberemos admitir que las circunstancias externas pueden impedir el éxito que (hasta donde lo ha probado Sócrates por el momento) es necesario para la felicidad. Si ésta requiere de un éxito real en cuanto, digamos, a amasar riquezas o proteger a nuestros amigos, parece precisar de la buena fortuna que brindan las circunstancias externas favorables.

Puesto que salta a la vista que la conclusión moderada no logra sustentar la afirmación de Sócrates de que no se necesita añadir buena fortuna a la sabiduría, es preciso que esté postulando la afirmación extrema de que la sabiduría garantiza el éxito sean cuales fueren las circunstancias. Si interpretamos que el paso 2 afirma esto, entonces su conclusión (en el paso 3) justifica su aserto de que no se requiere de una buena fortuna ulterior. Pero no nos ha ofrecido una defensa de la afirmación extrema sobre la sabiduría y el éxito.

39. *La sabiduría y el uso correcto del activo*

En el segundo paso de su argumento, Sócrates alega que no puede ser la mera posesión de diversos bienes, sino sólo su uso correcto, lo que produce felicidad (280b7–d7). Algunos de los bienes ostensibles que, supuestamente, han de producir felicidad pueden denominarse "activo". Si algo es un activo, se supone por lo general que nos irá mejor, si todo lo demás permanece igual, en la medida en que lo tengamos que si careciéramos de él, pero no nos beneficiará realmente a menos que lo utilicemos de manera correcta. Sócrates argumenta ahora que debemos concederle a la sabiduría un sitio especial entre los bienes, distinguiéndola del activo:

1. El activo puede utilizarse bien o puede utilizarse mal (280b7–c3, 280d7–281a1).
2. Su uso correcto es necesario y suficiente para alcanzar la felicidad (280d7–281e1).
3. La sabiduría es necesaria y suficiente para el uso correcto del activo (281a1–b2).
4. Por lo tanto, la sabiduría es necesaria y suficiente para alcanzar la felicidad (281b2–4).

También aquí Sócrates parece extraer una conclusión más extrema de la que tiene derecho a sacar. Su argumento es válido, pero el segundo paso está abierto a la objeción. Si desde un principio carecemos de un activo suficiente, o si tenemos mala suerte con respecto a los resultados después de darle un uso correcto (navegamos con gran habilidad, pero una tempestad impredecible echa a pique el barco), este uso correcto del activo no parece asegurar la felicidad. La objeción no se sostendría si aceptáramos la conclusión extrema que Sócrates extrajo de su argumento contra la adición de la buena fortuna a la sabiduría, pero este último parece estar abierto a objeciones muy semejantes a las que se suscitan contra el argumento que acabamos de exponer.

40. *La sabiduría como bien único*

Sócrates inicia el tercer paso de su argumento afirmando que el activo no nos beneficia si carecemos de sabiduría (281b4–6).[11] Pregunta: "¿Se beneficiaría alguien si tuviera un gran activo e hiciera muchas cosas (con él) sin inteligencia, o (se beneficiaría) más (si tuviera e hiciera) pocas cosas inteligentemente?" (281b6–8).[12] Señala que si ignoramos cómo utilizar el activo que poseemos, nos irá peor cuanto más tengamos, ya que nos conducirá a un mayor despliegue de actividad, aumentando así la probabilidad de que nos dañemos. El activo no sólo incluye bienes materiales como la salud (281c2–3), sino también la fortaleza, el honor, la valentía, la templanza,[13] la diligencia, la

[11] 281b8, *hōde de skopei*, indica un nuevo argumento (*cfr. Fdn.* 74b7).

[12] En 281b8 interpreto *ē mallon oliga noun echōn* según el mss; véase Long (1988), 166, n. 59. La paráfrasis de Jámblico sólo contiene *mallon ē oliga* (*Protr.* 5, p. 57.12 (Des Places)), pero pudo haber alterado el texto por simples motivos de brevedad.

[13] En 281c6 algunos editores (por ejemplo, Gifford (1901) y Hawtrey (1981)) suprimen erróneamente *kai sōphrōn*.

velocidad y la agudeza de los sentidos (281c4–d1); en realidad, abarca todos los bienes reconocidos, aparte de la sabiduría, que inicialmente se consideraron como conducentes a la felicidad.

Sócrates argumenta ahora que la sabiduría es el único bien:

1. Todo bien reconocido es un mal mayor que su contrario si se lo utiliza sin sabiduría, y un bien mayor que su contrario si se lo utiliza sabiamente (281d6–8).
2. Por lo tanto, todo bien reconocido, aparte de la sabiduría, no es en sí mismo (*auto kath'hauto*) ni bueno ni malo (281e3–4).[14]
3. Por lo tanto, todo bien reconocido no es ni bueno ni malo (281e3–4).
4. Por lo tanto, la sabiduría es el único bien y la necedad el único mal (281e4–5).

Este argumento trata a todos los bienes reconocidos, aparte de la sabiduría, como activo y afirma que la sabiduría ocupa un lugar especial que la hace diferente del activo.

Sin embargo, resulta difícil comprender a ciencia cierta lo que Sócrates está diciendo. Dos puntos de vista merecen ser considerados: (1) Un punto de vista moderado: cuando Sócrates sostiene que los bienes reconocidos no son bienes "en sí mismos", quiere decir que no son bienes cuando se los separa de la sabiduría, sino cuando se los utiliza apropiadamente por medio de ella.[15] Al concluir que la sabiduría es el único bien, se limita a implicar que sólo la sabiduría es completamente buena en sí misma, aparte de cualquiera de sus combinaciones con otras cosas.[16] (2) Un punto de vista extremo: cuando Sócrates sostiene que los bienes reconocidos no son bienes "en sí mismos", quiere decir que no son bienes; su cualidad de ser buenos procede de

[14] Mi traducción de 281d3–4 coincide con Hawtrey (1981) y Sprague (1965), en oposición a Gifford (1901) y Waterfield (1987).

[15] Este punto de vista se encuentra claramente explicado en Vlastos (1991), pp. 228 ss., pp. 305 ss., donde se critica de manera eficaz la idea (para la cual puede verse, por ejemplo, Klosko (1981), pp. 98 ss.) de que el "bien en sí mismo" se está comparando con lo bueno como medio instrumental. Véanse también Zeyl (1982), p. 231; Kraut (1984), p. 212; Ferejohn (1984), p. 111; Brickhouse y Smith (1987), p. 6; Reeve (1989), p. 128 y nota. El tipo de concepción que Vlastos acepta es criticada con sólidos argumentos por Long (1988), pp. 166 ss.

[16] Véanse Grote (1888) II, p. 204; Shorey (1933), p. 162, pp. 519 ss.; Taylor (1937), p. 94; Moreau (1939), p. 176; Festugière (1973), p. 46; Guthrie (1975), p. 270.

que se los utilice con sabiduría, no de los propios bienes reconocidos. Al concluir que la sabiduría es el único bien, está significando que no hay otra cosa que sea un bien.

Estos dos puntos de vista se corresponden con las dos interpretaciones que consideramos con respecto a las afirmaciones de Sócrates sobre la "ciencia del beneficio" al final del *Cármides*.[17] En ese lugar vimos que Sócrates parece apoyar el punto de vista extremo cuando afirma que la templanza basta para alcanzar la felicidad. ¿Cuál es el punto de vista que adopta en el *Eutidemo*?

El punto de vista moderado hace parecer razonables los pasos (1) y (2), pero no explica cómo llega Sócrates a las conclusiones de los pasos (3) y (4). Si tiene derecho a inferir el paso (3) del (2), debe suponerse entonces que el "bien en sí mismo" significa que, por ejemplo, la salud en sí misma no constituye un bien, y que todo bien es consecuencia únicamente del ejercicio de la sabiduría.

Las últimas observaciones de Sócrates muestran que la conclusión a la que llega en el paso (4) no es una exageración momentánea. El argumento pretende justificar su afirmación previa de que la sabiduría es necesaria y suficiente para la felicidad, pues pretende mostrar que la sabiduría constituye el único bien, y se ha convenido en que la felicidad requiere de la presencia de todos los bienes pertinentes. Sócrates pone esto en claro cuando resume su argumento (282a1–7), y pasa a afirmar que deberíamos buscar la sabiduría con exclusión de cualquier otro bien reconocido, ya que "es lo único que hace a un ser humano dichoso y afortunado" (282c9–d1). Más adelante (292b1–2) vuelve a afirmar que la sabiduría es el único bien; este aserto carecería de apoyo a menos que hubiera afirmado previamente el punto de vista extremo de que el activo no son bienes en forma alguna.

Aunque Sócrates sostiene el punto de vista extremo, no lo ha defendido. Para defenderlo necesita convencernos de que obtendríamos beneficios con sólo usar nuestro activo,[18] cualquiera que éste sea, de manera que si comenzamos con un activo muy exiguo y lo utilizamos correctamente, seremos felices; pero Sócrates no ha defendido esta idea. Parece haber realizado la misma maniobra que llevó a cabo con respecto a los dos primeros argumentos, pasando de la afirmación de que la sabiduría nos permite vivir mejor, en las condiciones

[17] Sobre el final del *Cár.* véase §28.

[18] Ha sugerido esta idea, si conservamos *noun echōn* en 281b8; véase cap. 4, n. 12.

favorables apropiadas, a la afirmación de que la sabiduría basta para alcanzar la felicidad. Si estuviéramos ya convencidos de que las circunstancias externas y el activo no significarán diferencia alguna para nuestra felicidad, podríamos tener un argumento en favor de la conclusión socrática de que ninguna otra cosa, salvo la sabiduría, es un bien. Pero Sócrates no ha presentado el tipo de argumento que necesita. Su convicción de que sólo la sabiduría es importante para la felicidad influye en su argumento, pero carece de defensa.

Aun más, Sócrates no considera todas las implicaciones de su afirmación de que la sabiduría es el único bien y que basta para la felicidad. Pues si los bienes externos no tienen nada de bueno, ¿por qué una persona virtuosa habría de tratar de procurarse la salud en vez de la enfermedad, en los casos en que la salud no exige ningún sacrificio de la virtud? Sócrates mismo conviene en que los bienes externos son preferibles en tales condiciones, ya que sostiene que si la sabiduría nos guía en la elección de la manera en que vamos a utilizar la salud, la salud será un bien mayor que la enfermedad, en la medida en que es más capaz de servir a su guía y que esta guía es buena (*cfr.* 281d6–7).

No es preciso que este enunciado comparativo (el "bien mayor") implique que la salud es un bien;[19] si ninguna de dos cosas es grande, una de ellas puede no obstante ser mayor que la otra, y si ninguna de dos líneas es recta, una de ellas puede ser, pese a todo, más recta que la otra debido a que se aproxima más a la rectitud. En este caso, pues, Sócrates quizá quiere decir que ni la salud ni la enfermedad son buenas, pero la salud es un bien mayor porque se asemeja más a un bien, se aproxima más a ser un bien.[20] Si esto es lo que pretende significar, su afirmación resulta consistente con el aserto de que la sabiduría constituye el único bien. En tal caso, las observaciones acerca de la salud y la enfermedad no le exigen a Sócrates adoptar el punto de vista moderado.

[19] En *Lis.* 218e5–219a1, Sócrates enumera los bienes externos entre los bienes; sólo está tomando la opinión del sentido común como punto de partida, sin impugnarla por el momento. Hace lo mismo en *Eutid.* 279a4–b3. En ambos diálogos, no obstante, pasa a rebatir la pretensión de que los bienes externos cuenten como bienes genuinos (*Lis.* 219e5–220b5; *Eutid.* 281e2–5).

[20] En *M.* 88c6–d1 se concede que los bienes externos son, en ciertas circunstancias, realmente benéficos. La afirmación hecha en este lugar parece, pues, diferente de la expuesta en el *Eutid.* Véase §96.

41. *La suficiencia de la virtud para alcanzar la felicidad*

Si convenimos en que, en el *Eutidemo*, Sócrates parece aceptar el punto de vista extremo sobre la sabiduría y los bienes externos, pero no lo defiende en forma adecuada, ¿debemos suponer que sostiene esta concepción seriamente? Tenemos que acudir a algunas de las observaciones que hace en otros diálogos y que son pertinentes a las cuestiones relativas a la felicidad.[21]

Un pasaje de la *Apología* parece apoyar el punto de vista moderado. Sócrates afirma que la virtud es la fuente de la riqueza y de todos los otros bienes que existen (*Ap.* 30b2–4). Al afirmar esto, parece indicar que la riqueza es realmente un bien.[22] Resulta difícil entender el aserto de Sócrates, ya que todo el argumento que expone en la *Apología* se vendría abajo si defendiera la virtud como el mejor medio de acumular bienes externos. Sería más consistente con su concepción general si implicara que la virtud constituye la fuente de esa especie de riqueza, salud y otros bienes que son verdaderamente buenos para una persona. Quizá quiere decir que, como el deseo de bienes externos no distrae a las personas virtuosas de su virtud, tal deseo no interferirá con su felicidad y, en esa medida, dichos dones serán un bien para ellas, no un mal. Si esto es lo que Sócrates quiere significar, entonces no admite que las personas virtuosas pierden nada de valor cuando se ven privadas de riquezas y salud.[23] En tal caso su observación no lo compromete con el punto de vista moderado acerca de los bienes externos.

En ocasiones Sócrates considera que la virtud basta para alcanzar la felicidad (*Ap.* 30c6–d5, 41c8–d2; *Cri.* 48b8–9; *Cár.* 173d3–5, 174b11–c3).[24] La mayoría de la gente cree que es posible que una persona virtuosa tenga mala suerte y, en consecuencia, que carezca de los bienes que contribuyen a la felicidad, pero Sócrates piensa que el

[21] Las opiniones de Sócrates sobre la relación de la virtud con la felicidad se discuten en Vlastos (1991), cap. 8 (sobre el cual véanse Irwin (1992a), 251–64); Zeyl (1982); Brickhouse y Smith (1987); Klosko (1987).

[22] Burnet (1924), *ad. loc.*, y Vlastos (1991), 219 y nota, traducen *Ap.* 30b2–4: "por la virtud, la riqueza y las otras cosas se vuelven bienes" (tomando *agatha* como predicado). Prefiero la traducción habitual ("la riqueza y los otros bienes provienen de la virtud"), que guarda un mejor equilibrio con la cláusula anterior ("la virtud no proviene de la riqueza"). La traducción de *chrēmata* por "riqueza" es puesta en tela de juicio en Burnyeat (1971), p. 210.

[23] Sobre la riqueza y la justicia, véanse §§30, 76 y 173.

[24] Sobre la virtud y la felicidad, véase §30.

sentido común está confundido y que puede poner al descubierto la confusión recurriendo a su eudemonismo.

Para poner al descubierto la confusión del sentido común, Sócrates considera la actitud del virtuoso hacia la acción virtuosa, comparándola con otros bienes. Convenimos en que es bello y admirable que los valientes sacrifiquen su vida por una causa recta, que los justos se nieguen a actuar injustamente aun con la promesa de una recompensa mayor y que los amigos se ayuden mutuamente pese al alto costo que ello pueda significarles. En cada caso suponemos que la acción virtuosa es en realidad más bella cuando implica un alto sacrificio de otros bienes. Es evidente, pues (argumenta Sócrates), que suponemos que los virtuosos actúan de manera razonable cuando sacrifican otros bienes por la virtud, ya que aprobamos lo que hacen.

Sócrates interpreta este supuesto desde el punto de vista eudemonista. Desde su punto de vista, una acción racional tiene por objetivo la felicidad del propio agente, y los agentes bien informados poseen opiniones verdaderas acerca de lo que redunda en su propia felicidad. Puesto que los virtuosos que sacrifican otros bienes por la virtud están tomando la decisión correcta y no se encuentran desencaminados a causa de la ignorancia, deben convenir, según Sócrates, en que están haciendo lo mejor para ellos mismos. De esto se sigue que los virtuosos deben suponer correctamente que su acción virtuosa contribuye a su propia felicidad más que cualquier otra acción.

Esta forma de recurrir al eudemonismo racional sustenta una *tesis comparativa* (que la virtud contribuye a la felicidad más que cualquier otra cosa), pero no la *tesis de la suficiencia* (que la virtud es suficiente para alcanzar la felicidad) que Sócrates acepta. Podríamos admitir la tesis comparativa y defender así, por ejemplo, la decisión de Sócrates de actuar virtuosamente en vez de tratar de evitar el castigo, aunque insistiendo al mismo tiempo que en la situación en que se encuentra la acción virtuosa no le deparará ninguna felicidad, ya que los daños que le acarrea son lo bastante considerables para impedirle alcanzarla. ¿Tiene Sócrates algún motivo para preferir la tesis de la suficiencia en lugar de la tesis comparativa?

Puesto que no compara las dos tesis sobre la virtud y la felicidad, no podemos estar seguros de su opinión. Sin embargo, cabe imaginar lo que diría si considerásemos las diferentes actitudes que cada tesis sustentaría en torno a una acción virtuosa. Si aceptamos la tesis comparativa, pero rechazamos la tesis de la suficiencia, pensaremos que el curso de acción virtuoso es el mejor, consideradas todas las cosas,

pero que, no obstante, los sacrificios implicados son tan grandes que la persona virtuosa posee buenos motivos para lamentar el costo de su virtud. Si tenemos en alta estima los bienes externos, aunque nunca tanto que nos lleven a abandonar la virtud, afrontaremos a veces la acción virtuosa con cierta renuencia.

Sócrates no reconoce que la acción virtuosa entrañe jamás esta clase de sacrificio. Durante su juicio, por ejemplo, no le dice al jurado que se justifica el grave sacrificio que debe hacer para ser virtuoso; por el contrario, parece decirles que no está haciendo ningún sacrificio que deba lamentar por una u otra razón. Cabría esperar que reconociera ante Critón que, al aceptar la pena de muerte, está renunciando a algunos bienes importantes; pero jamás sugiere esto. A juzgar por la actitud del propio Sócrates, espera que la persona virtuosa no sólo escoja el curso de acción virtuoso, sino que además lo escoja sin lamentaciones ni renuencia.

Sócrates no tendría derecho a defender este compromiso con la virtud, en el que las lamentaciones y la renuencia se dejan de lado, si sólo fuera capaz de demostrar que el bien derivado del curso de acción virtuoso supera cualquier costo que pueda entrañar. Pero tiene derecho a defender ese compromiso si es capaz de demostrar que la elección de la persona virtuosa no entraña la pérdida de ningún auténtico bien, de suerte que no existe pérdida que requiera ser superada y lamentada. Sócrates posee un motivo, pues, para creer que la virtud basta para alcanzar la felicidad. Si cree eso, entonces tiene también un motivo para sostener que otros supuestos bienes no contribuyen en lo absoluto a la felicidad por derecho propio. El punto de vista extremo que afirma en el *Eutidemo* no constituye una aberración; lo necesita como parte de su argumento en favor de un compromiso irrestricto con la virtud.

42. *Uso correcto e incorrecto del conocimiento*

Hemos argumentado que la creencia de Sócrates en la suficiencia de la virtud para alcanzar la felicidad sustenta la interpretación extrema de las afirmaciones que hace en el *Eutidemo*. No obstante, aunque la virtud sea suficiente para ese fin, no se sigue de esto que la sabiduría basta para alcanzar la felicidad. Si la sabiduría no es suficiente para la virtud, podríamos tener entonces todos los conocimientos apropiados, y aun así utilizarlos erróneamente y dañarnos; en tal caso la sabiduría también resultaría ser un simple activo, no (de acuerdo con los criterios de Sócrates) un auténtico bien.

El último discurso protréptico (tomado del *Eutidemo* 288d5) plantea implícitamente este problema, pero no lo contesta de manera directa. Sócrates señala que no toda clase de conocimiento garantiza la felicidad; un arte particular (*technē*) conoce el uso correcto de cierto activo para elaborar un producto, pero este producto se convierte a su vez en un nuevo activo que puede ser empleado bien o mal, y necesitamos un arte superior para utilizar el producto del arte inferior (289a7–b3). Por lo tanto requerimos de la clase de ciencia (*epistēmē*) "en la cual se combinan la producción y el conocimiento de cómo usar el producto" (289b4–6). Sócrates llama a esto la "ciencia regia", el arte superior cuya posesión asegura la felicidad (289c6–8, d8–10).

¿Cuál es la ciencia pertinente? Podemos decir que es el arte que produce felicidad, pero queremos saber cómo logra esto. Sócrates argumenta que debe ser benéfica y, por lo tanto, producirnos un bien; puesto que el único bien que hemos descubierto hasta ahora es el conocimiento, la ciencia regia debe proporcionarnos felicidad produciendo alguna especie de conocimiento en nosotros. Pero en ese caso se plantea la cuestión de cuál es la clase de conocimiento que la ciencia regia produce en nosotros. Si decimos que es el conocimiento de producir la misma clase de conocimiento en otros, seguiremos sin decir qué especie de conocimiento es éste. Hasta que podamos contestar esta pregunta, no habremos dicho qué produce la ciencia regia (292a4–e7). La discusión finaliza sin una respuesta.

¿Se equivoca Sócrates al suponer que el producto de la ciencia regia debe ser cierta especie de conocimiento? Supone esto porque afirma que el conocimiento constituye el único bien que los interlocutores han descubierto, pero podríamos estar dispuestos a discutir su afirmación, ya que hemos visto que el conocimiento es un bien debido a que asegura el uso correcto del activo que garantiza la felicidad. Si este uso correcto del activo no fuera un bien, ¿cómo podría ser un bien el conocimiento sobre la manera de utilizarlo correctamente? Sin duda, pues, hemos encontrado ya una respuesta a la pregunta de Sócrates sobre el producto de la ciencia regia. ¿No deberíamos decir que su producto consiste en el uso correcto del activo que conduce a la felicidad?

Ésta no constituye una respuesta adecuada a la pregunta de Sócrates. Pues, ¿cuál es el uso correcto del activo? Para explicar cuál es, necesitamos una concepción más clara de lo que propicia la felicidad.

Si, por ejemplo, supiéramos que ésta exige riqueza o fama, sabríamos que la ciencia de la felicidad debe garantizarnos riqueza o fama. Pero Sócrates ha rechazado estas afirmaciones acerca de la felicidad sin sustituirlas por otra descripción del producto adecuado de la ciencia de la felicidad. Al plantear el desconcierto final, llama nuestra atención hacia esta laguna de su argumento.[25]

Aunque pudiéramos responder a esta objeción, cabría argumentar que Sócrates establece otro supuesto que vuelve insoluble su planteo del desconcierto. Pues supone que para contestar a la pregunta de "qué garantiza el uso correcto de nuestro conocimiento", debemos descubrir el conocimiento ulterior que asegure el uso correcto del resto de nuestro conocimiento; reduce la pregunta sobre el uso correcto a una cuestión relativa a la ciencia superior. Pero podemos dudar de que la ciencia superior resuelva el problema real. ¿Por qué no podría yo saber que una cosa redunda en mi felicidad y, aun así, actuar de otra manera?

Estas dificultades no son peculiares del *Eutidemo*. Los otros diálogos que hemos discutido no contienen nada que indique que Sócrates pueda evitarlas o que posea alguna respuesta para ellas. De hecho, el *Eutidemo* esclarece los otros diálogos al grado de que facilita ver de qué forma surgen dichas dificultades.

43. *La defensa socrática de los principios rectores*

El *Eutidemo* parte de ciertas afirmaciones generales y —desde el punto de vista de Sócrates— evidentemente correctas acerca de la felicidad, y tiene unas opiniones controvertidas sobre la relación entre ésta y la sabiduría. En el curso del argumento, Sócrates aclara y defiende algunos de los principios rectores que se dan por sentado en los diálogos que parten de las opiniones comunes sobre la virtud.

El más importante de estos principios asevera que toda virtud debe ser bella y benéfica. Sócrates interpreta este principio en un sentido muy extremo, insistiendo en que toda virtud debe ser, consideradas todas las cosas, benéfica para el agente. El eudemonismo racional que acepta en el *Eutidemo* explica por qué cree que tiene derecho a este principio extremo. El eudemonismo racional supone que (1) A tiene buenos motivos para preferir x en vez de y si y sólo si x promueve la felicidad de A mejor que y. Sócrates también supone —y sus

[25] Sobre el uso incorrecto del conocimiento, véanse §§47, 62.

interlocutores no lo contravienen— que (2) siempre tenemos buenos motivos para preferir la virtud antes que ninguna otra cosa; si descubriéramos que una supuesta virtud no satisface esta condición, tendríamos buenos motivos para concluir que no es realmente una virtud. Estos dos supuestos sustentan las conclusiones extremas de Sócrates acerca de la virtud y la felicidad.

Si estamos de acuerdo con esto, veremos por qué resulta razonable que Sócrates piense que las virtudes no pueden ser separadas, ya que si pudiera separarse una supuesta virtud de las demás, habría ocasiones en las que no nos llevaría a escoger lo que, consideradas todas las cosas, es mejor para nosotros, de suerte que esta supuesta virtud no resultaría ser una virtud.[26]

El *Eutidemo* no sólo arroja luz sobre los principios que Sócrates invita a sus interlocutores a aceptar, sino que además ayuda a explicar que acepte ciertos principios, dándolos por sentados sin siquiera preguntarles a sus interlocutores. Al defender la sabiduría, el *Eutidemo* parece rebajar las virtudes al grado de un activo que no es necesario para alcanzar la felicidad (*Eutid.* 281c6–7),[27] pero sólo las rebaja a la luz del supuesto de que no son idénticas a la sabiduría. El *Eutidemo* pone en claro que o bien debemos considerar las virtudes como bienes subordinados que han de ser regulados por una ciencia superior, o bien debemos identificar cada una de ellas con la propia ciencia superior. El *Cármides* y el *Laques* indican que Sócrates escoge la segunda opción; su elección es razonable, a la luz de lo que afirma acerca de la sabiduría en el *Eutidemo*.

En este diálogo, supone que si tenemos sabiduría, no necesitamos preocuparnos por los efectos de las circunstancias externas, ya que la sabiduría garantiza el uso correcto de nuestro activo. Si tiene razón a este respecto, y si está en lo cierto al identificar cada virtud con la sabiduría, tiene entonces una base para el supuesto que establece en la *Apología*, el *Critón* y el *Cármides*, según el cual la virtud basta para alcanzar la felicidad.

La identificación de la virtud con la sabiduría exige, no obstante, más que un eudemonismo racional. Insistiremos en que la valen-

[26] Más precisamente, este argumento sustenta la afirmación de que la sabiduría es necesaria para las otras virtudes. Con el fin de demostrar que la sabiduría es también suficiente (lo cual debe ser demostrado, si se pretende que las virtudes sean inseparables), la naturaleza de la sabiduría tiene que examinarse con mayor cuidado. Véase §165.

[27] Ferejohn (1984), pp. 117 ss., cree que ésta es la meditada opinión de Sócrates.

tía requiere de la persistencia tanto como del conocimiento y que la templanza requiere del dominio de sí mismo tanto como del conocimiento, si suponemos que resulta posible pensar que x es mejor para nosotros que y , pero aun así escoger y en vez de x. El eudemonismo racional no implica que estas elecciones irracionales sean imposibles, y por lo tanto no nos ofrece motivo alguno para afirmar que el conocimiento basta para la virtud. Aunque el eudemonismo racional sustenta la inseparabilidad de las virtudes (por los motivos expuestos previamente), no implica que toda virtud sea idéntica al conocimiento del bien.

Para demostrar que la virtud no es más que conocimiento, Sócrates debe sostener que resulta imposible la elección irracional del aparente bien menor, y para sostener esto debe afirmar el eudemonismo psicológico. Aunque este último no se asevera en el *Eutidemo* de manera explícita, está implicado en la afirmación de Sócrates de que la sabiduría es suficiente para alcanzar la felicidad; este mismo aserto psicológico contribuye a explicar que, en el *Laques* y el *Cármides*, argumente que toda virtud es idéntica al conocimiento del bien. Si el eudemonismo psicológico es verdadero, entonces Sócrates tiene razón al pasar por alto los aspectos no cognoscitivos de cada una de las virtudes.

44. *Problemas de la defensa de Sócrates*

Hemos visto que los principios rectores del elenco contradicen las opiniones del sentido común, las cuales reconocen los conflictos entre las virtudes y entre éstas y el beneficio del propio agente.[28] Si Sócrates defiende los principios rectores recurriendo al eudemonismo racional y al psicológico, ¿nos ofrece buenos motivos para estar de acuerdo con esos principios?

Sus observaciones sugieren una posible respuesta a esta cuestión. Implican que sería ridículo y tonto preguntar incluso si todos queremos que nos vaya bien (278e3–6); aparentemente, la afirmación de que todos queremos que nos vaya bien es tan obvia e indudable que ni siquiera necesitamos preguntar si es verdadera. Ignoramos cuántas son las premisas del argumento desarrollado en el *Eutidemo* que Sócrates considera como igualmente indudables. Pero si llegara

[28] Con respecto a la actitud de Sócrates hacia los presuntos conflictos entre la virtud y la felicidad, véase §30.

a convencernos de que su conclusión, según la cual la sabiduría es necesaria y suficiente para la felicidad, descansa en premisas tan indudables como la afirmación relativa a la felicidad, podría entonces aseverar razonablemente que ha defendido un elemento crucial para los principios rectores del elenco.

Si éste es su punto de vista, posee entonces una respuesta a los críticos que se preguntan por qué deben aceptar los principios rectores del elenco a pesar de que entran en conflicto con las opiniones que sostiene el sentido común sobre las virtudes.[29] Puede responder que los principios rectores se apoyan en el eudemonismo racional y en el psicológico o en premisas igualmente indudables, cuya verdad se vuelve patente a quienquiera que reflexione en ellas con claridad. Si, por ejemplo, nos sentimos obligados a convenir en que la virtud basta para alcanzar la felicidad, deberemos limitarnos a descartar las opiniones que llevan a algunas personas a creer que la virtud y la felicidad pueden estar en conflicto.

Esta respuesta a los críticos explicaría el hecho de que Sócrates no considere en realidad las opiniones del sentido común que contravienen seriamente sus propias ideas acerca de la virtud y el propio interés. Si algo nos parece tan claro y evidente que resulta obvio e indudable, bien podemos pensar que tenemos derecho a inferir que toda afirmación inconsistente con ello debe dejarse de lado; por admisible que parezca, su evidencia puede conducir a error, ya que nada nos justificaría para aceptar una cosa que es inconsistente con lo que consideramos completamente indudable. En ciertas ocasiones esta actitud puede ser razonable; si p nos parece indudable, pero la gente ha pergeñado alguna evidencia equívoca en favor de *no-p*, no necesitamos tomarnos el trabajo de desenmascarar sus ingeniosas elucubraciones.

Sin embargo, éstos son criterios demasiado elevados para que Sócrates los satisfaga, y no demuestra que los satisface. No ha dicho lo suficiente sobre la naturaleza de la felicidad ni de su pretendida conexión con la virtud para justificar las afirmaciones que subyacen en su propia postura moral. Sus premisas mismas resultan paradójicas, y los aspectos de la teoría que descansan en estas premisas aparentemente paradójicas son controvertidos en igual medida. Su opinión de que el conocimiento basta para la virtud no parece admisible si está defendido por el aserto de que no existen deseos irracionales que amenacen la supremacía del conocimiento, pues Sócrates no nos

[29] Sobre el tratamiento de las opiniones comunes, véase §34.

ha ofrecido ninguna razón para aceptar este otro aserto si no comenzamos por convenir en que el conocimiento basta para la virtud. De modo semejante, si Sócrates pretende defender un compromiso irrestricto con la virtud, no lo defiende de manera muy eficaz cuando afirma que la virtud es suficiente para alcanzar la felicidad, si todo lo que puede decir a fin de sustentar esta afirmación es que su defensa de la virtud la exige. Sus controvertidos supuestos requieren de una defensa independiente.

Si esto es así, la estrategia de Sócrates de empezar por las virtudes que suscitan la menor controversia e ir descubriendo los supuestos indudables que sustentarán sus afirmaciones más polémicas no ha tenido éxito. ¿Por qué no habría de debilitarse nuestra confianza en los asertos de Sócrates cuando los confrontamos con las opiniones del sentido común que él rechaza? Y aunque no se debilitase, ¿qué diremos si encontramos que las afirmaciones que se le oponen parecen igualmente indudables? Y si los interlocutores de Sócrates encuentran sus afirmaciones indudables, mientras que otros piensan que las afirmaciones opuestas son indudables, ¿cómo decidiremos entre estas inconsistentes intuiciones de indubitabilidad?

Esta objeción supone que Sócrates apela al carácter obvio e indudable de sus premisas, pero tal supuesto descansa por su parte en una generalización especulativa que abarca desde su observación sobre el deseo de felicidad hasta las otras premisas de su argumento. No resulta claro en modo alguno que Sócrates siga la estrategia que acabo de describir y criticar. La he explorado, no obstante, para establecer tres cuestiones: (1) se trata de una estrategia que podría parecerle atractiva; (2) está abierta a una seria objeción; (3) si no sigue esta estrategia, necesita otra respuesta a la pregunta, totalmente natural y razonable, de por qué habríamos de fundarnos tan decididamente en los principios rectores del elenco. Si esto es cierto, los argumentos del *Eutidemo* siguen dejándonos graves dudas acerca del método y la ética socráticos. El *Eutidemo* nos ofrece algunos motivos para creer que parte de los supuestos sobre los que Sócrates se basa en otros sitios no son supuestos aislados, carentes de defensa, pues muestra la manera en que nuestro filósofo podría sustentarlos. Aun así, la defensa presentada en este diálogo es muy limitada, ya que algunas de las premisas en las que Sócrates se funda resultan claramente discutibles.

5

LAS DIFICULTADES DE SÓCRATES

45. *Problemas en torno a la felicidad*

En el *Eutidemo* Sócrates argumenta que la sabiduría es necesaria y suficiente para la felicidad. A fin de evaluar este argumento, necesitamos preguntarnos cómo concibe la felicidad y de qué manera supone que la sabiduría se relaciona con ella. Para entender por qué es preciso plantear estas cuestiones, podemos comenzar con ciertas dificultades que entraña la comprensión de las preguntas aparentemente sencillas de Sócrates: "Puesto que queremos ser dichosos, ¿qué podemos hacer para ser dichosos? ¿Seríamos dichosos si tuviéramos muchos bienes? (*Eutid.* 279a1–3). Las respuestas más obvias a estas preguntas parecerían reunir los diversos bienes que Aristóteles enumera como "partes" de la felicidad (*Ret.* 1360b19). ¿Pero cuál es la relación existente, según Sócrates, entre estos bienes (o este bien, ya que al final de cuentas sólo la sabiduría es necesaria y suficiente para este propósito) y la felicidad misma?

Algunas de las observaciones hechas por Aristóteles en sus obras éticas, al contrario de la *Retórica*, muestran por qué ésta constituye una pregunta bastante compleja. En la *Ética Eudimiana* nos exhorta a distinguir la interrogante "¿En qué consiste vivir bien?" de "¿Cuáles son las condiciones necesarias para que vivamos bien?", y subraya que no es lo mismo estar sano que las condiciones necesarias para estar sano (*EE* 1214b11–15). Señala que la incapacidad de diferenciar estas dos interrogantes es causa de muchas polémicas, ya que algunas personas tratan las condiciones necesarias para la felicidad como si formaran parte de ella (1214b24–27). Aristóteles supone que la descripción de las partes que componen la felicidad responde la primera pregunta ("¿En qué consiste vivir bien?") en tanto distinta de la segunda.

La distinción entre ambas cuestiones no se observa en la *Retórica*. Algunos de los bienes enumerados como "partes" de la felicidad parecen responder a la primera interrogante; otros parecen responder a la segunda. En apariencia, el dinero y los esclavos no son sino condiciones necesarias. Quiero dinero por sus propiedades causales; me ofrece seguridad y los recursos que preciso para alcanzar la felicidad; si pudiera asegurarme las consecuencias causales de tener dinero sin tenerlo, sería igualmente bueno (si, por ejemplo, pudiera confiar en que disfrutaré de todos los bienes que normalmente compro, sin tener que comprarlos). Los esclavos constituyen un caso aun más claro; implican desventajas suficientes para que yo prefiriera decididamente, si pudiese, trabajar mis tierras por otros medios. Por el contrario, la amistad no parece una mera condición necesaria. Sin duda tengo motivos para valorar las consecuencias causales de la amistad, pero no resulta claro en lo absoluto que, si fuera yo capaz de sobrevivir sin amigos y no requiriera de sus servicios, estaría dispuesto a prescindir de ellos. Cabe decir que no sería feliz sin amigos o que tener amigos forma parte de lo que constituye llevar una vida buena.[1]

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles distingue cuestiones diferentes en torno a la felicidad con el propósito de explicar por qué y en qué sentido surgen discrepancias con respecto a ésta. Sugiere que las personas ignoran lo que es la felicidad; convienen en que es un fin último, pero no se ponen de acuerdo acerca de los tipos de estados y actividades que la constituyen (*EN* 1095a17–23). De aquí que sus disputas sean muy profundas y difíciles de resolver, pues reflejan opiniones diferentes sobre las partes que componen la felicidad (según los términos utilizados en la *Ética Eudimiana*). Este problema también se pasa por alto en la *Retórica*, donde Aristóteles no indica que exista controversia alguna con respecto a lo que es la felicidad o que tal controversia conduzca a disputas sobre las cosas que la constituyen. Para responder la pregunta sobre lo que es, la *Ética* recurre a los criterios de la felicidad (plenitud y autosuficiencia) y argumenta que habría que rechazar las posibilidades aceptadas —la vida de placer, honor y virtud— debido a que no satisfacen esos criterios (*EN* I 5).

[1] Aristóteles, *EN* 1169b3–10, rechaza una concepción puramente instrumental de la amistad, repudiando el punto de vista expresado en Eurípides, *HF* 1336–1339; *Or.* 665–668. Las concepciones griegas sobre la amistad se discuten en Adkins (1963); O'Brien (1967), pp. 31–37; Blundell (1989), pp. 32–36.

Estas observaciones de Aristóteles nos ayudan a entender que la pregunta "¿Cómo podemos ser felices?" (o "¿Qué podemos hacer para alcanzar la felicidad?") puede utilizarse para formular dos cuestiones crucialmente distintas: (1) ¿Qué es la felicidad, vale decir, cuáles son sus partes constitutivas? (2) ¿Cuáles son los medios para obtener la felicidad? O, en otras palabras, dada la concepción que yo tengo sobre lo que es la felicidad, ¿qué necesito para alcanzarla?

Es importante entender que los bienes escogidos por las respuestas a estas preguntas poseen relaciones diferentes con la felicidad, aunque digamos que todos son buscados "en aras de la felicidad". En particular, la afirmación eudemonista de que hacemos o debemos hacer todo en aras de la felicidad no implica que todo lo escogido en aras de la felicidad sea puramente instrumental para alcanzarla (en el sentido en que la riqueza o los esclavos son puramente instrumentales, en tanto condiciones necesarias). La afirmación eudemonista es consistente con la idea de que existen otros bienes además de la felicidad que ameritan ser escogidos por sí mismos, y que éstos pertenecen a la felicidad como partes suyas más que como medios instrumentales. Podríamos decir que tanto arreglar un violín roto como ejecutar correctamente el primer movimiento de una sinfonía son acciones realizadas "en aras de" ejecutar correctamente la sinfonía completa, pero ambas acciones guardan una relación diferente con la correcta ejecución de la sinfonía completa; sólo la segunda es realmente una parte constitutiva de ese fin. De modo semejante, si la virtud o la salud, por ejemplo, son un elemento de la felicidad, su papel en esta última no es puramente instrumental, ya que no queda agotado por su contribución meramente causal a una consecuencia distinta de él mismo. Tanto los medios instrumentales para alcanzar la felicidad como los componentes de ésta se escogen "en aras de" la felicidad, pero la relación indicada por "en aras de" es diferente en los dos casos.[2]

Sócrates no menciona estas distinciones aristotélicas, y de este modo no nos dice cuál de las preguntas pretende responder al señalarnos que algunas cosas propician la felicidad y otras no. ¿Nos está hablando

[2] Aristóteles reconoce esta distinción entre medios puramente instrumentales y componentes, *EN* 1095b1–5 (*cfr.* *EE* 1214b11–27; *MM* 1184a25–29), 1140b6–7, 1144a3–6. Muchos intérpretes de Aristóteles la han utilizado siguiendo a Greenwood (1909), pp. 46–48; véase, por ejemplo, Ackrill (1974), pp. 19 ss. Sobre Sócrates, véanse Zeyl (1982), p. 231 y n.; Vlastos (1991), pp. 205–207. La distinción se analiza en Lewis (1946), pp. 486 ss. (con respecto al valor "instrumental" en tanto opuesto al "contribuyente").

de los componentes de la felicidad o sólo de los medios instrumentales para alcanzarla? Debemos contestar esta interrogante si queremos comprender la concepción de Sócrates acerca de la relación existente entre virtud y felicidad. Consideraré algunos argumentos para mostrar que, en la opinión de Sócrates, la virtud es instrumental para la felicidad; luego voy a ponderar si éstos son argumentos válidos para el otro punto de vista.

46. *¿Es la virtud un medio para alcanzar la felicidad?*

En el *Lisis* Sócrates argumenta que el objeto primario no se ama en aras de ninguna otra cosa, y que los otros objetos de amor se aman en aras del objeto primario y no por sí mismos:

> Por muchas que sean las cosas que digamos amar (*phila*) en aras de algo que amamos, es evidente que estamos utilizando una palabra inadecuada al hablar así.[3] Parecería que la cosa realmente amada es aquella en la que terminan todas estas cosas a las que llamamos amores [. . .] Así, pues, lo que realmente se ama no se ama en aras de ninguna otra cosa. (220a7–b5)

Sócrates afirma que cualquier cosa amada en aras de algún otro fin no es lo que realmente amamos, y que lo único que realmente amamos es aquello que amamos por sí mismo y no en aras de alguna otra cosa. Implica que si escogemos x en aras de y, no podemos escoger también x por sí mismo.[4] Si se acepta este principio general, no podremos decir entonces que la virtud forma parte constitutiva de la felicidad, ya que si así fuera (según la manera en que Aristóteles concibe una parte constitutiva), tendría que ser escogida a la vez por sí misma y en aras de la felicidad. Puesto que el principio de Sócrates reduce todas las elecciones en aras de un fin a la condición de medios puramente

[3] En 220a7–b1 sigo a Stallbaum (1877) y el mss, interpretando ***heneka philou tinos, heterō(i) rhēmati.*** Schleiermacher (1977) y Wright (1910) traducen este texto, el cual se opone a las sugerencias de Kraut (1984), p. 212 y n., y de Lesses (1985), pp. 171 ss. (Véase también Bolotin (1979), p. 60, n. 72.)

[4] Con respecto a este pasaje, véanse Versenyi (1975), pp. 193 ss.; Glidden (1981), p. 57; Klosko (1981), pp. 99 ss.; Zeyl (1982); Lesses (1985); Vlastos (1991), p. 306. Al contrario de lo que dicen Lesses, pp. 171 ss., y Glidden, pp. 56–58, Sócrates implica que considerar x como ***philon*** equivale a considerarlo como bueno (281e6, 219a4, 219b2, 220b7) y a escogerlo o estar interesado en él (219d5–220a6).

instrumentales, digamos que se trata de un *Principio instrumental* acerca de bienes que no son últimos.

Este pasaje no implica por sí solo que la virtud sea puramente instrumental para alcanzar la felicidad, ya que (como hemos visto) no dice que deba existir un único objeto primario de amor. Pero Sócrates también indica en el ***Eutidemo*** que deseamos la felicidad por sí misma y que deseamos todo lo demás en aras de ésta,[5] y por lo tanto se compromete con la conclusión de que deseamos todo lo demás exclusivamente en aras de la felicidad y no por sí mismo. Ahora bien, Sócrates cree que la virtud y la acción virtuosa son deseables, como lo expresa en el *Eutidemo*, en aras de la felicidad. Si acepta entonces el Principio instrumental, debe inferir que las virtudes son puramente instrumentales para la felicidad y que no han de ser valoradas por sí mismas.[6]

¿Acepta Sócrates en realidad el Principio instrumental que se da por sentado en este pasaje del *Lisis*? Muchas de las premisas de los argumentos expuestos en este diálogo son ciertamente discutibles, y Sócrates cuestiona varias explícita o implícitamente. Sin embargo, no objeta el Principio instrumental. Para encontrar en otro sitio una evidencia explícita de que lo acepta, debemos recurrir al *Gorgias*. Aquí Sócrates afirma que cuando hacemos x en aras de y, lo que queremos no es x sino y; expresa esta afirmación en términos más precisos cuando señala que en estos casos sólo queremos x en aras de y y no deseamos x por sí mismo (*G.* 468b7–c5).[7] Tampoco aquí menciona las virtudes, pero implica que, como las queremos en aras de la felicidad, no las queremos por sí mismas.

Así, pues, en estos dos pasajes Sócrates se refiere a bienes que no son últimos con afirmaciones que, tomadas junto con su convicción de que la virtud contribuye a la felicidad, implican que la virtud es puramente instrumental para ésta, que no puede ser escogida por

[5] Sobre el deseo de alcanzar la felicidad, véase §37.

[6] Lesses (1985), p. 169, supone que si aplicamos el esquema del *Lis.* al ***Eutid.*** descubriríamos que la sabiduría es el ***proton philon.*** Vlastos (1991), pp. 230 ss., sugiere que la felicidad es el ***proton philon.***

[7] Este pasaje se discute en Vlastos (1991), pp. 303 ss. En 468c2–5 Sócrates argumenta que sí queremos indicios de acciones intermedias (es decir, tipos de acciones que, como tales, no son ni buenas ni malas) cuando propician el bien; en consecuencia, 467d6–e1 debería modificarse como sigue: "sean cuales fueren las cosas que hacemos en aras de algo, sólo las queremos en aras de aquello para lo que hacemos con ellas". Esto sigue implicando que no queremos estas cosas por sí mismas.

sí misma y que, en consecuencia, tampoco puede ser idéntica a la felicidad o formar parte de ella. No menciona esta implicación de sus afirmaciones; podríamos sugerir que no es consciente de ella y que, de haberla reconocido, habría reformulado sus afirmaciones para eludir el Principio instrumental. Es preciso examinar el resto de las afirmaciones socráticas para ver si están reñidas con dicho principio.[8]

Podremos entender la razón de que Sócrates se incline por una concepción instrumental de la virtud si recordamos por qué recurre originalmente a la felicidad. Ésta ofrece un criterio para evaluar los asertos relativos a que la virtud y otras cosas son objetos razonables de búsqueda. Si Sócrates cree que existe acuerdo con respecto a la naturaleza de la felicidad, aunque los medios instrumentales para alcanzarla estén en discusión, recurrir al fin último ayuda a resolver las polémicas en torno a la racionalidad de las virtudes. Si, por ejemplo, debemos escoger entre distintas técnicas de la carpintería, tendremos que considerar cuál de ellas es mejor para construir una cama. Esta referencia a la finalidad del arte productiva soluciona disputas, siempre que tengamos una concepción bastante clara sobre lo que se supone que debe ser una cama y siempre que el único tema de discusión sea la manera de hacer una cama. Si se satisfacen las mismas condiciones con respecto a la virtud, surgirá un método igualmente eficaz para resolver las polémicas como resultado de prestar atención al fin último.

Si Sócrates recurre entonces al eudemonismo y a una concepción instrumental de la relación entre virtud y felicidad, estará en posesión de un método claro e inteligible para defender la racionalidad de las virtudes morales. Si niega que la virtud no es sino un medio instrumental para alcanzar la felicidad, recurrir a ésta no zanjará las disputas en torno a la racionalidad de las virtudes morales, pues las disputas sobre las virtudes podrían limitarse a poner de manifiesto un desacuerdo con respecto al carácter de la felicidad. El Principio Instrumental y una concepción instrumental de la virtud podrían corresponder a una estrategia inteligible para defender la virtud.

47. *¿Es la virtud un arte?*

En nuestra defensa de la concepción instrumental de la virtud utilizamos el ejemplo de un arte productiva, la cual explica y justifica

[8] Sería ilegítimo recurrir (como lo hace Versenyi (1975), p. 193) a *Rep.* 357b–d para interpretar el *Lis.* Véase §139.

sus procedimientos mostrando cómo éstos son instrumentales para elaborar un producto con las características que, según ya se da por sentado, definen la apropiada finalidad de ese arte. Sócrates mismo supone cierto grado de analogía entre las virtudes y las artes. Cuando parece indicar que el conocimiento basta para la virtud, ilustra sus puntos de vista sobre el primero ofreciendo ejemplos de artes productivas (*La.* 198d1–199a5, *Cár.* 174b11–175a8). En el *Cármides* y el *Laques* nunca sugiere que la clase de conocimiento (*epistēmē*) que tiene en mente pertenezca a otro campo que no sea un arte (*technē*). En el *Eutidemo* se propone dilucidar cuál es la clase de conocimiento que garantiza la felicidad tratando de contestar la pregunta de "¿Qué tipo de arte garantiza la felicidad?" (*Eutid.* 288d9–291d3), e intenta responderla explicando la clase de bien producido por este arte (*Eutid.* 291d7–e2). ¿Qué tan seriamente toma Sócrates esta analogía entre la virtud y las artes?

Para contestar esto, debemos considerar la manera en que trata algunas dificultades que cabría esperar que se le plantearan a quienquiera que identifique la virtud con un arte. Surge una grave dificultad en cuanto observamos que las artes pueden ser utilizadas incorrectamente para malos fines. Puesto que Sócrates considera que la virtud es bella, benéfica y suficiente para la felicidad, parece indudable que no piensa que pueda ser utilizada incorrectamente para malos fines. ¿No se sigue de aquí que la virtud no puede ser un arte?

Algunos de los argumentos socráticos apuntan a esta dificultad sin resolverla. En el *Cármides* se alega que otras clases de conocimiento están abiertos a un uso incorrecto si no están regulados por el conocimiento del bien (*Cár.* 173a7–d5). En el *Eutidemo* se plantea una cuestión similar sobre el uso incorrecto, la cual se responde mediante la introducción del "arte regia" que combina el conocimiento de cómo elaborar un producto con el de la manera de utilizar ese producto para lograr la felicidad (*Eutid.* 289b4–d10). Estas respuestas no parecen captar la fueza de la dificultad. Si la ciencia superior es un arte (como supone Sócrates), ¿no sigue estando abierta a un uso incorrecto? Es, en apariencia, un error recurrir a un arte ulterior con el fin de eliminar la posibilidad que toda arte plantea que se la utilice incorrectamente. Podríamos concluir que o bien Sócrates no percibe esta dificultad, o bien no cree en realidad que la virtud es un arte.

Sin embargo, en el *Hipias Menor* se sugiere otra opción más. En primer lugar, Sócrates declara que todas las artes parecen presentar la dificultad general de que se las utilice de manera incorrecta. Un

arte es una capacidad (*dunamis, HMe.* 366b7–c4), y alguien que posee una capacidad puede aplicarla para elaborar su producto normal, no utilizarla o emplearla inadecuadamente para dar origen a un producto distinto. El carpintero que sabe construir una cama sólida, por ejemplo, también será el más hábil para construir una cama que se haga pedazos en una semana, y el médico más hábil será asimismo el mejor envenenador. Por estas razones un arte es, según lo expresa Aristóteles, una "capacidad de contrarios" (*Met.* 1048a7–11); quien sabe decir la verdad será también el mentiroso más sagaz, y en términos generales parecería que la mejor persona será un habilísimo malhechor (*HMe.* 375d2–e1, 376a2–4, 376b4–6).[9] Si esto es así, parecería entonces que una virtud no puede ser identificada con un arte.

Sócrates propone una respuesta a esta objeción cuando concluye que la persona de bien sería quien está dispuesta a cometer errores y llevar a cabo acciones vergonzosas e injustas, "si existiera una persona semejante" (376b4–6).[10] Concede que toda ciencia, incluyendo las superiores, constituye un arte cuya presencia es lógicamente compatible con su uso incorrecto. De aquí se sigue que si una virtud fuera un arte, sería lógicamente posible utilizarla de manera inadecuada. Pero la reserva que expresa Sócrates en la frase "si existiera una persona semejante" indica que la mera posibilidad lógica de su empleo incorrecto no prueba que la virtud no pueda ser un arte. Si la finalidad propiciada por el uso apropiado del arte suprema es tal que todos la desean, la posibilidad lógica de que se la utilice incorrectamente nunca se llevará de hecho a la práctica. Si hay un arte cuyo uso incorrecto es lógicamente posible pero imposible a nivel psicológico (considerando la naturaleza y los motivos reales de los seres humanos), Sócrates seguirá inclinándose por identificar dicho arte con una virtud.

Otras doctrinas socráticas apoyan esta solución. El arte suprema es aquélla cuyo uso adecuado propicia la felicidad del agente, y en el *Eutidemo* Sócrates sugiere que todos buscan la felicidad como fin último, mientras que buscan las demás cosas sólo en aras de la felicidad. De ello se sigue que quienquiera que crea que el producto de la correcta

[9] Sócrates no necesita mostrar que, por ejemplo los justos tenderán a usar su conocimiento de la justicia para cometer injusticias (*cfr. Rep.* 333e3–334b6); basta, para sus propósitos, que las personas no sean menos justas si utilizan su conocimiento para (por ejemplo) cumplir su palabra o faltar a ella. El argumento sobre el uso incorrecto se discute en Weiss (1981); Vlastos (1991), pp. 275–280.

[10] Con frecuencia se subraya la importancia de esta matización. Véase, por ejemplo, Taylor (1937), pp. 37 ss.

aplicación de un arte dada es su propia felicidad querrá también usar ese arte de manera adecuada; todos los casos en que se la emplee mal o no se la emplee serán consecuencia de la ignorancia con respecto a los resultados de su uso correcto. El eudemonismo psicológico socrático facilita creer que la posibilidad lógica planteada por el *Hipias* no da origen a ninguna dificultad para identificar la virtud con un arte.

Si ésta es la opinión de Sócrates, el interés del *Hipias Menor* no estriba entonces en suscitar dudas acerca de la identificación de las virtudes con las artes, sino demostrar que debemos aceptar el eudemonismo psicológico si queremos identificar unas con otras. De ser así, las dificultades relativas al uso incorrecto no obligan a Sócrates a negar que las virtudes son artes.[11]

48. *Virtud y arte según Aristóteles*

Si Sócrates identifica, implícita o explícitamente, una virtud con un arte, ¿qué implicaciones tiene esto con respecto a la naturaleza de la virtud? Resulta difícil responder esta pregunta, pues Sócrates no dice con exactitud qué implica, en su opinión, afirmar que una cosa es un arte o se parece a ésta. Tampoco podemos suponer que sus oyentes o los lectores de Platón debieran ser capaces de entender las implicaciones pertinentes sin mayor explicación. Ya que, si bien los contemporáneos de Sócrates reconocían la medicina, la confección de zapatos y la carpintería como claros ejemplos de artes productivas, carecían de una descripción definida o explícita acerca de qué es precisamente lo que convierte a una actividad en un arte, en oposición a un mero talento, una habilidad o (como diríamos nosotros) una técnica (*cfr. G.* 465a2–7).[12]

Aristóteles tiene, no obstante, una idea mucho más clara y explícita del carácter de un arte, y de lo que quedaría implicado al tratar a una virtud como tal. Resultará útil, pues, sustituir la pregunta, bastante vaga, de si Sócrates trata a la virtud como un arte por la interrogante más

[11] Sobre la importancia del eudemonismo psicológico, véase Penner (1973b), p. 142.

[12] Las condiciones de la *technē* están indicadas en Hipócrates, *VM* 1.11–16 (Loeb); *De Arte* 4–5; Demócrito, DK 68 B 197. Las concepciones griegas de la *technē* se discuten en Schaerer (1930), parte 1; Festugière (1948), xv–xvii, p. 32; O'Brien (1967), cap. 2; Kube (1969), parte 1; Nehamas (1986), pp. 298–300; Nussbaum (1986), pp. 94–99; Cambiano (1991). La significación del uso que Sócrates y Platón dan a las analogías entre la virtud y el arte se discuten en Gibbs (1974) y Tiles (1984).

precisa de si Sócrates trata a la virtud como esa clase de cosa que Aristóteles considera un arte. Admitimos que la concepción aristotélica de las artes puede diferir de la que tenían Sócrates y sus contemporáneos; aun así, merece que la consideremos, ya que no se la puede descartar como el punto de vista de un intérprete poco familiarizado con las opiniones griegas acerca de las artes. Si resultara que Sócrates acepta las implicaciones, según Aristóteles las concibe, de tratar a la virtud como un arte, tendremos una buena razón para pensar que tal es el tratamiento que le da. En cualquier caso, si demostramos que Sócrates atribuye a la virtud los rasgos que Aristóteles atribuye a las artes, habremos descubierto algo importante sobre la ética socrática.

Aristóteles rechaza un supuesto crucial que conduce al desconcierto planteado en el *Hipias Menor*. Indica que el argumento de este diálogo cae en un error al no distinguir una capacidad, que puede usarse para uno de dos fines contrarios, de un estado (*hexis*) del carácter, el cual comprende una disposición estable de emplear esa capacidad sólo para un tipo de propósito (*Met.* 1025a6–13).

En este pasaje Aristóteles no atribuye realmente este error (según lo interpreta) ni a Sócrates ni a Platón. Pero algunas de las observaciones que expresa en otros sitios revelan que considera responsable del mismo a Sócrates. Argumenta que las virtudes del carácter deben ser identificadas con estados porque entrañan el uso correcto de las capacidades (*EN* 1106a6–10). Pero Sócrates, de acuerdo con Aristóteles, hace caso omiso de esta vital diferencia entre artes y virtudes (*EE* 1216b2–10).

49. *Producción y acción según Aristóteles*

Aristóteles explica parcialmente su desacuerdo con Sócrates señalando por qué el conocimiento artesanal debe ser distinguido de la sabiduría moral (*phronēsis*). Desde su punto de vista, el interés de la sabiduría es la acción (*praxis*), mientras que el del arte es la producción (*poīesis*). Acción y producción difieren en cuanto a la relación que guardan con sus respectivos fines:

> "La sabiduría" no es el conocimiento artesanal, porque la acción y la producción pertenecen a clases distintas. La posibilidad restante, pues, consiste en que la sabiduría sea un estado que capta la verdad, que entraña a la razón y que se interesa por las acciones que son buenas o malas para el ser humano. Pues el propósito de la producción está más allá de ella misma; pero el de la acción no, ya que su propósito es actuar bien en sí. (*EN* 1140b3–7)

A la sabiduría le interesa encontrar acciones virtuosas, y el sabio escoge estas acciones por sí mismas (1144a11–20); Aristóteles objeta que no logramos comprender este rasgo crucial de la sabiduría moral cuando la identificamos con cualquier clase de arte.[13]

¿Está Aristóteles aplicando esta crítica a Sócrates? Tenemos motivos para creerlo así, ya que sabemos por otros pasajes que considera que éste trata a las virtudes como artes. Y tenemos una razón más específica en este pasaje sobre la acción y la producción en cuanto observamos que rememora un desconcertante pasaje del *Cármides*. Critias utiliza esta misma oposición para argumentar que la "acción" (*praxis*) en sentido estricto difiere del trabajo productivo (*poīesis*) (*Cár.* 163a10–c8). Pero no le da ninguna utilidad a esta distinción; se limita a identificar "acción" con "la producción de cosas bellas y benéficas" (163c3). Sócrates, a su vez, no intenta explotar la distinción para los propósitos de Aristóteles.[14] De hecho, en un momento crucial, rechaza implícitamente la razón ofrecida por este último para distinguir la acción de la producción. Un poco más adelante en el diálogo descarta la sugerencia de Critias, según la cual no es necesario que una ciencia proporcione un producto diferente de su propio ejercicio; de hecho, insiste en que toda ciencia debe tener un producto "distinto de la ciencia misma" (166a3–7).[15] Sócrates se niega a establecer la

[13] En *MM* 1197a3–20 (*cfr.* 1211b26–33), Aristóteles menciona tañer la lira como ejemplo de una acción que no se realiza puramente en aras de un fin externo. Supone que no es una *poīesis* y no constituye el objetivo de una *technē*. Es sorprendente que Sócrates no ofrezca esta clase de acción como ejemplo de lo que hace una *technē*. (Compárese con los argumentos de Gosling (1978), pp. 100 ss., y Taylor (1979), p. 599.)

[14] Moreau (1939), p. 116, admite que Critias no traza en términos explícitos la distinción aristotélica, pero aun así afirma que esta distinción es "à laquelle acheminait toutes les analyese précédentes, celle qui se dégagera avec une extrême clarté de ce dialogue et qui deviendra classique avec Aristote". Creo que ésta sólo se pondrá de manifiesto a partir del diálogo si lo leemos desde un punto de vista aristotélico, no socrático. Coincido con Gauthier y Jolif (1970) con respecto a *EN* 1140a2–3, en contra de Hirschberger (1932), 18, pp. 55–57. Aunque Sócrates no atribuye realmente la distinción entre *poīesis* y *praxis* a Pródico, indica que es similar a las distinciones de este último (*Cár.* 163d3–4), a las cuales suele restarles —a la luz de sus propias concepciones éticas— importancia teórica. Compárese con el cap. 9, n. 29.

[15] Sobre este pasaje, véanse Klosko (1981), p. 102; Zeyl (1982), p. 229 y nota y Roochnik (1986), p. 187. Aunque es cierto que Sócrates no exige que una *technē* pro-

distinción aristotélica entre conocimiento productivo y conocimiento práctico, y su actitud hacia la sugerencia de Critias es un resultado natural de esa negación. No indica que la sabiduría (*phronēsis*) deba ser diferenciada de un arte, o que haya que distinguirla de acuerdo con los lineamientos aristotélicos.[16]

El desconcierto final en el interludio protréptico del *Eutidemo* (292d8–e7) ofrece a Sócrates una oportunidad más para negar que la sabiduría sea un arte que proporciona un producto distinto de sí mismo. Si negara este supuesto, estaría en posibilidad de esclarecer el desconcierto, pero carecemos de motivos para creer que opta por esta solución.[17]

Así, pues, Aristóteles cree, al contrario de Sócrates, que existe una importante distinción que debe trazarse entre la producción y la acción. Insiste en que ella expresa una diferencia vital entre el conocimiento artesanal y la sabiduría moral. En consecuencia, critica implícitamente a Sócrates por no advertir la importancia de esa distinción.

El hecho de que la sabiduría se interese por las acciones que son fines en sí mismas explica, según Aristóteles, que exija templanza:

duzca un objeto físico distinto del ejercicio del arte misma, este hecho no demuestra que no considere a la *technē* como —en términos de Aristóteles— productiva, pues un artefacto físico no es necesario para la producción, según la concibe Aristóteles.

[16] Con respecto al uso de "*phronēsis*" antes de Platón, véase Schaefer (1981), cap. 1. Sócrates lo utiliza adecuadamente para la sabiduría práctica que requiere la valentía. (Para otros contextos prácticos véanse Demócrito, DK 68 B 2, 119; *Cri.* 44a9, 47a10; *Lis.* 209c5, 209d3, 209e2, 210a4, 210b1; *Eutid.* 281e8, 285b6. Compárese con *Pr.* 337c3.) Pero también lo aplica a las artes, *La.* 192e, y habla de una virtud como *phronēsis*, como *epistēmē* y como *technē*; véase *La.* 193b5, 195a1, 195c11. No necesita tomar los tres términos como sinónimos, pero supone que el tipo de *epistēmē* adecuada para una *phronēsis* práctica será una *technē* (compárese con Strokes (1986), pp. 80, 93). Véase también Schaefer (1981), cap. 3.

[17] Compárese con Moreau (1939), p. 188, quien piensa que el argumento pretende llamar nuestra atención sobre una desanalogía básica entre la virtud y el arte: "car l'art du bonheur, s'il consistait comme les autres techniques à réaliser un objet de possession quelconque, cesserait par là même, en vertu du principe, d'assurer le bonheur; en sort qu'il n'a avec les techniques qu'une ressemblance formelle; il se caractérise par la pure forme de l'activité réfléchie". Esta línea de interpretación aristotélica carece de apoyo en los diálogos socráticos. Al suponer que la sabiduría no podría garantizar la felicidad si diera como resultado un producto distinto de sí misma, Moreau no está tomando en cuenta la psicología socrática. (Taylor (1937), p. 99; Sprague (1976), pp. 51–53 y Hawtrey (1981), pp. 137 ss., aceptan un punto de vista similar al de Moreau.) Sobre este problema, *cfr.* §62.

"Pues el principio de lo que se hace en una acción es el objetivo al que ella se dirige; y si el placer o el dolor han corrompido a una persona, la consecuencia será que no vea claramente el principio [. . .] Pues el vicio corrompe al principio" (1140b16–20). Aristóteles observa que el vicio no siempre corrompe la comprensión del principio. Sólo los principios relativos a la acción (*praxis*) son afectados por el vicio (1140b14–15).

A continuación, Aristóteles explica su manera de tratar la paradoja del *Hipias Menor* sobre el uso incorrecto: "Aun más, existe la virtud del arte, pero no de la sabiduría. Incluso, en un arte, una persona que comete errores voluntariamente es más digna de ser elegida, pero con la sabiduría, así como con las virtudes, ocurre lo contrario. Resulta evidente, pues, que la sabiduría es una virtud, no un conocimiento artesanal" (1140b21–25). Si la virtud fuera un arte productiva, la persona más virtuosa sería entonces la más capaz de cometer errores voluntariamente, ya que, como el error voluntario se basa en una concepción equivocada del fin que debería buscarse, esta clase de errores es perfectamente consistente con la plena posesión de un arte que sólo entraña medios instrumentales. Aristóteles argumenta que podemos negar justificadamente que la sabiduría nos vuelve más capaces de cometer errores voluntarios si y sólo si advertimos que su interés estriba en los fines y que, por lo tanto, no es un arte productiva.

Sabemos que Aristóteles critica el error que comete Sócrates al tratar la virtud como un arte. No afirma en términos explícitos que ese error incluya el de tratar a la virtud como productiva. Pero puesto que alude a pasajes del *Cármides* y el *Hipias*, donde Sócrates no objeta los supuestos que (desde el punto de vista de Aristóteles) implican que la sabiduría moral no es sino un arte productiva, probablemente intenta decir que Sócrates no distingue la sabiduría práctica del conocimiento productivo, y que éste es uno de los errores comprendidos en la concepción de la virtud como un arte. Si no tomamos conciencia de la distinción entre producción y acción, podemos pasar por alto la diferencia entre virtudes y artes; de igual manera, si ya nos sentimos inclinados por ciertas analogías entre unas y otras, podemos negar o descuidar las diferencias existentes entre la acción y la producción.

50. *Virtudes, artes y medios instrumentales*

Hemos visto que los diálogos ofrecen cierto apoyo a la opinión aristotélica de que Sócrates no logra distinguir entre producción y acción

y que, por lo tanto, tampoco distingue entre sabiduría moral y conocimiento artesanal. Sócrates no establece las distinciones aristotélicas; por el contrario, la dificultad planteada en el *Hipias Menor* se resuelve rápidamente si tratamos a la virtud como un arte superior y aceptamos el eudemonismo psicológico de Sócrates.

Esta conclusión es importante para responder nuestra pregunta previa acerca de si Sócrates considera a la virtud como puramente instrumental para obtener la felicidad. Parte del objetivo de las distinciones aristotélicas consiste en demostrar que la virtud no es puramente instrumental. Si la sabiduría moral no entrañase más que la producción, prescribiría medios instrumentales diferentes de la virtud y el comportamiento virtuoso para la consecución de cierto fin (en el sentido de que un efecto es distinto de su causa eficiente). Sin embargo, puesto que la sabiduría se refiere a la acción, en la cual el fin no se diferencia del propio acto, la acción virtuosa es en sí misma el fin y, por lo tanto —en vez de ser un simple medio instrumental— forma parte del bien último que es la felicidad. Aristóteles advierte que la virtud y la acción virtuosa no pueden ser puramente instrumentales para alcanzar la felicidad, porque ni las personas virtuosas ni las viciosas se limitan a estar en desacuerdo sobre los medios instrumentales para lograrla, sino que además discrepan con respecto a aquello en lo que consiste la felicidad, y las acciones de las personas virtuosas expresan sus convicciones distintivas sobre la naturaleza de la felicidad, no únicamente sobre la forma de conseguirla.

El hecho de que Sócrates no proteste ante la analogía entre virtud y arte productiva resulta perfectamente inteligible si piensa que las personas virtuosas y las viciosas no discrepan con respecto a la naturaleza de la felicidad, sino sólo con respecto a si lo que la promueve es la acción virtuosa o la viciosa. Si suponemos que Sócrates acepta implícitamente las distinciones aristotélicas, nos parecerá desconcertante que trate la analogía entre virtud y arte de manera tan acrítica. Pero esta actitud acrítica resulta perfectamente comprensible si cree que la virtud constituye un medio puramente instrumental para alcanzar la felicidad.

Hemos considerado ya cuatro argumentos independientes para demostrar que Sócrates toma la virtud como un medio puramente instrumental para obtener la felicidad: (1) No plantea la pregunta de Aristóteles sobre la naturaleza y los elementos constitutivos de la felicidad, por lo cual no indica que se requiera revisar nuestra concepción de esta última para defender a la virtud; de aquí que no se proponga

conscientemente probar que la virtud es un componente de la felicidad. (2) Los pasajes citados del *Lisis* y el *Gorgias* lo obligan a adoptar una concepción instrumental de la relación entre virtud y felicidad. (3) Es probable que Aristóteles atribuya a Sócrates una concepción instrumental de la virtud. (4) Sócrates no establece ninguna de las distinciones trazadas por Aristóteles para señalar la diferencia entre virtudes y artes.

Ninguno de estos argumentos reivindicaría por sí solo la interpretación instrumental si encontráramos claras evidencias en sentido contrario. Pues si esto último ocurriera, podríamos decidir que los silencios de Sócrates carecen de importancia, que sus observaciones explícitas acerca de los bienes que no son últimos no representan adecuadamente sus opiniones reales o que Aristóteles lo malinterpreta. Aun así, todos estos argumentos apuntan en una misma dirección. Aunque uno de ellos sea inconcluyente, el peso acumulativo de los cuatro nos exige tomar seriamente la interpretación instrumental.

51. *¿Por qué la virtud es suficiente para alcanzar la felicidad?*

Podríamos suponer, no obstante, que existen claras evidencias que demuestran que Sócrates no sostiene una idea puramente instrumental de la virtud. Es enfático al afirmar que la virtud basta para la felicidad. Cabría alegar que con esto pretende significar que su compromiso con la virtud influye tan profundamente en su vida que de hecho determina su concepción acerca de lo que es la felicidad, de modo que él y otras personas no están tratando realmente de lograr los mismos aspectos constitutivos de la felicidad por medios diferentes. En particular, puede parecer que su actitud con respecto a las opciones que entraña la virtud está en conflicto con cualquier punto de vista puramente instrumental, pues sostiene que sólo debemos considerar cuál es el curso de acción virtuoso, descartando todo lo que sea contrario a éste (*Ap.* 28b5–9).[18] Si aceptamos el punto de vista instrumental, tendremos que convenir en que las consideraciones instrumentales pueden, en principio, contar en contra de la virtud, por lo cual el compromiso de Sócrates parecería excluir una concepción puramente instrumental de esta última.

Sin embargo, este argumento resulta excesivo; si demuestra que Sócrates no es instrumentalista, un argumento paralelo probaría

[18] Véase Vlastos (1991), p. 205, n. 24.

que no es eudemonista. Puesto que si fuera eudemonista, debería reconocer que las perspectivas de alcanzar la felicidad pueden, en principio, entrar en conflicto con la virtud; en tal caso, cabría argumentar que no está realmente "descartando todo lo que sea contrario" a la virtud, y por lo tanto no se compromete con ésta de manera irrestricta.

Un argumento que concluya que Sócrates no puede ser eudemonista resulta claramente endeble. Como respuesta, señalaríamos que, aun siendo eudemonista, puede seguir sosteniendo un compromiso irrestricto con la virtud, siempre que esté convencido de que la acción virtuosa propicia invariablemente la felicidad mejor que cualquier otra acción; se niega a escuchar toda consideración contraria en una ocasión particular sólo porque ya ha concluido que nada que sea contrario a la virtud podría propiciar mejor la felicidad. Pero si esta explicación demuestra que el compromiso irrestricto con la virtud es compatible con el eudemonismo, un argumento paralelo evidencia que Sócrates podría estar comprometido de manera irrestricta con la virtud y, aun así, creer que la virtud es puramente instrumental para alcanzar la felicidad. De aquí que este compromiso suyo no suscite dificultad alguna a la idea de que trata a la virtud como un medio estrictamente instrumental para ser feliz.

¿De qué manera, pues, el punto de vista instrumental de la virtud sustenta la afirmación socrática de que la virtud basta para obtener la felicidad? Todos convenimos, de acuerdo con el *Eutidemo*, en que la felicidad existe, que es el fin último, buscado sólo en aras de sí mismo, y que si lo alcanzamos nuestros deseos se verán plenamente satisfechos (ya que no deseamos nada que caiga fuera de la felicidad). Sócrates puede suponer que ésta constituye una descripción lo suficientemente definida de la felicidad como para reivindicar sus afirmaciones sobre la virtud. Si es capaz de demostrar que la virtud garantiza la satisfacción de los deseos del agente virtuoso, habrá probado (podría suponer) que la virtud basta para obtener la felicidad.

Es evidente que una persona virtuosa no puede esperar satisfacer todos los deseos que quizá tenga una persona común que no sea virtuosa. La persona común no tiene el más mínimo deseo de afrontar la clase de muerte que Sócrates debe afrontar, y por lo tanto supondrá que éste sufre un grave daño. Sócrates puede responder, no obstante, que está comprometido sin reservas con la conducta virtuosa, de suerte que no tiene ningún deseo de hacer nada que contraríe ese compromiso. Cuando descubre que, en ciertas circunstancias, la riqueza, la seguridad o incluso la preservación de uno mismo entran en conflicto con los requerimientos de la virtud, pierde todo deseo de procurarse cualquiera de estos bienes reconocidos en tales circunstancias. Aunque las personas que no son virtuosas podrían ver frustrados sus deseos si se hallaran en la situación de Sócrates, éste no siente que ninguno de los suyos se frustre; pero son los deseos que tiene para sí mismo, no los que otras personas alentarían si se encontraran en su situación, los que determinan si Sócrates es feliz o no. Afirma que, como quiere ser tan virtuoso como le resulte posible y no desea nada que esté reñido con una conducta virtuosa, no se verá privado de la felicidad, y por lo tanto no sufrirá daño alguno, si pierde cualquiera de los supuestos "bienes" a los que la persona virtuosa debe renunciar.

Sócrates también podría afirmar con toda justicia que el virtuoso es menos propenso a la frustración de los deseos que quien carece de virtud, pues este último puede sufrir fracasos que no afectan al primero. Si yo deseo honores, riquezas o éxito político como medio para alcanzar la felicidad, no está en mis manos conseguirlos; aunque actúe prudentemente, podría tener mala suerte y, por lo tanto, ver frustrados mis deseos. Sócrates afirma que ésta es una frustración que él no enfrentará si se propone ser lo más virtuoso posible,[19] pues está dentro de su poder alcanzar este objetivo y no está expuesto a verse desilusionado por circunstancias externas.

En este caso, la creencia de Sócrates de que la virtud basta para ser felices no descarta la posibilidad de que crea que la virtud es puramente instrumental para obtener la felicidad, y no que forma parte de ésta, pues la concepción de la felicidad que hemos descrito sustentaría la afirmación de que la virtud es un medio intrumental infalible para alcanzarla. No necesitamos probar que Sócrates acepta esta concepción de la felicidad y este argumento para demostrar que la virtud es instrumental en su consecución; la posibilidad de tal argumento basta para evidenciar que las afirmaciones de Sócrates con respecto a la virtud no descartan, por sí solas, que adopte un punto de vista instrumental con respecto a la relación entre virtud y felicidad.

[19] Si Sócrates cree que la virtud requiere del conocimiento y que él carece de conocimiento, entonces no puede considerarse virtuoso. De aquí que el objetivo que se siente capaz de alcanzar consista en ser tan virtuoso como pueda. *Cfr.* cap. 8, n. 21.

52. *Virtud, arte y deseos no racionales*

Hemos considerado algunas de las razones de Aristóteles, basándonos en su distinción entre producción y acción, para diferenciar la sabiduría moral de las artes productivas, y hemos visto por qué Sócrates no parece establecer las distinciones aristotélicas. Es igualmente importante considerar otro aspecto de la división que marca Aristóteles entre virtudes y artes. En algunos de los pasajes citados anteriormente (*EN* 1106a6–10; *EE* 1216b2–10),[20] insiste en que las virtudes no pueden identificarse con meras capacidades, porque requieren de la adecuada educación de los sentimientos, los cuales determinan en parte el buen o el mal uso que daremos a nuestras capacidades. En este aspecto, las virtudes difieren claramente de las artes que, por ser capacidades, no exigen la misma educación de los sentimientos.

De acuerdo con Aristóteles, la inclinación de Sócrates a tratar las virtudes como si fueran artes productivas refleja su incapacidad para reconocer la importancia de los elementos no cognoscitivos de la virtud. Al identificar esta última con el conocimiento, Sócrates elimina las partes no racionales del alma y, por lo tanto, los sentimientos y los estados de carácter (*MM* 1182a15–23). Ésta es la razón de que rechace la posibilidad de la incontinencia.

Los diálogos socráticos nos ofrecen amplios motivos para aceptar la descripción aristotélica de la postura de Sócrates. Los deseos no racionales están fuera de consideración en el *Laques* y el *Cármides*, y el *Eutidemo* no indica que sean necesarios para la virtud. Si Sócrates no cree que existan deseos no racionales, no puede entonces reconocerlos como una fuente de error que impida el uso correcto del conocimiento. Si éste es su punto de vista, se explica que no considere el argumento del *Hipias* como una seria objeción a la concepción de la virtud en tanto arte.[21]

¿Escribió Platón estos diálogos con el propósito de plantear las dificultades de una concepción estrictamente cognoscitiva de las virtudes?[22] Los puntos de desconcierto planteados en el *Hipias* no sustentan esta sugerencia, ya que hemos visto que Sócrates las responde. Aristóteles no atribuye el argumento del *Hipias* a Sócrates, pero sus otras observaciones muestran que, en su opinión, éste no logra establecer la distinción entre capacidad y estado del carácter que es necesaria para rechazar el argumento de ese diálogo. Aristóteles implica, pues, que Sócrates toma la analogía entre virtud y arte muy seriamente, y que tiene razón en tomarla con esa seriedad dadas sus ideas acerca de la naturaleza de la virtud.

La distinción aristotélica entre sabiduría moral y arte productiva nos llevó a la diferencia entre acción y producción, explicando por qué la sabiduría moral no podía utilizarse incorrectamente en la misma forma en que podía darse un mal uso a un arte. Esta distinción entre virtud y arte difiere de la distinción previa por cuanto su interés primario no consiste en la naturaleza del conocimiento moral y no se enfoca primordialmente al uso incorrecto, sino a la falta de uso.

Aristóteles se centra en casos en los que una persona que posee la condición cognoscitiva correcta no actúa de acuerdo con el conocimiento apropiado. Los deseos no racionales no nos llevan a emplear nuestro conocimiento moral para malos fines, pero parecen impedirnos su correcta aplicación. Las personas incontinentes no utilizan su conocimiento de que, por ejemplo, es mejor tener la cabeza despejada mañana que disfrutar de otra copa esta noche, y por lo tanto no hacen un mal uso de él; pero se abstienen de utilizarlo si el deseo de beber otra copa es lo suficientemente fuerte. Puesto que los deseos no racionales pervertidos impiden el uso correcto del conocimiento, el virtuoso debe volcarlos hacia la dirección correcta y, por lo tanto, tener un estado del carácter que comprenda los estados cognitivos y afectivos correctos.[23]

En sus observaciones sobre la sabiduría, Aristóteles insiste en que debe distinguírsela del conocimiento productivo que corresponde a las artes; en sus observaciones con respecto al aprendizaje de la virtud, acusa a Sócrates de cometer un error al tratar las características de las artes como características de la virtud. Resulta más claro en el segundo caso que en el primero que Aristóteles está criticando a Sócrates, pero

[20] Para los comentarios de Aristóteles sobre Sócrates y las artes, *cfr.* §48.

[21] De acuerdo con Vlastos (1991), p. 280, Sócrates, al no advertir "que la virtud moral quedaría mal descrita como una facultad o un arte, ya que si fuera sólo esto podría utilizársela para buenos o malos fines, se encuentra obligado a concluir, por más vacilaciones que exhiba, que quien usa esa facultad voluntariamente para malos fines debe ser el hombre mejor". Vlastos no está de acuerdo (p. 279 y nota) en que Sócrates acepte otras aspectos de la analogía con las artes.

[22] Gomperz (1905), p. 296, argumenta que el *HMe.* pretende debilitar la concepción de la virtud como un arte.

[23] Esto forma parte de las razones aristotélicas para creer que la sabiduría en sí misma requiere de la virtud del carácter; *cfr.* §165.

el hecho de que en el segundo caso sostenga que este último se apoya en la analogía entre virtud y arte permite afirmar razonablemente que pretende decir lo mismo con respecto a Sócrates también en el primer caso.

53. *Implicaciones de la concepción instrumental*

Puesto que los diálogos no contienen nada que descarte una concepción instrumental de la virtud y la felicidad, y dado que algunas de las afirmaciones de Sócrates sugieren, como hemos visto, que éste la acepta, debemos concluir que este punto de vista es el que mejor se acomoda a los diálogos. Parece improbable que Sócrates rechace la concepción instrumental o que advierta algún equívoco en esta aplicación de la analogía entre virtud y arte.

Aun así, sería poco prudente inferir que Sócrates aceptaría realmente el punto de vista instrumental si lo formulara en términos claros y examinara sus implicaciones. Hemos visto por qué le serviría para responder ciertas cuestiones apremiantes y por qué podría ofrecerle un medio, aparentemente atractivo, de explicar que tenemos buenos motivos para ser virtuosos. Sin embargo, es muy posible que no admita de buen grado todas sus consecuencias. En particular, la concepción instrumental no le brindaría tal vez la defensa más razonable de la totalidad de sus convicciones principales.

Podríamos argumentar, por ejemplo, que su compromiso con la justicia resultaría más inteligible y persuasivo si lo presentara como una convicción sobre la naturaleza de la felicidad, no sólo sobre los medios instrumentales para alcanzarla. De igual modo, nos sentiríamos impresionados por los vigorosos términos en que Sócrates defiende la importancia de indagar las virtudes y de buscar la comprensión racional de nuestras ideas morales (*Ap.* 38a1–6).[24] Podríamos dudar de si la mejor defensa de sus convicciones acerca del valor de la indagación y la comprensión morales debe basarse en el punto de vista instrumental. De hecho, una explicación instrumental de las convicciones morales de Sócrates parecería privarles del poder y la fascinación que ejercen sobre los lectores de los diálogos, tanto antiguos como modernos.

No deben acallarse estas dudas con respecto a la concepción instrumental de la virtud, pero tampoco permitirles que dominen nuestra

[24] Sobre el valor del conocimiento, véase §103.

interpretación de Sócrates. Si pretendemos entender la explicación teórica del propio Sócrates acerca de la virtud y la felicidad, en la medida en que la posee o la presupone, debemos estar persuadidos de que acepta un punto de vista instrumental. Aunque no ofrezca una defensa muy verosímil de algunas de sus convicciones, ésta no es por sí sola una razón sólida y suficiente para suponer que rechaza ese punto de vista; muchos filósofos han aceptado teorías que no justifican algunas de sus convicciones.[25]

No obstante, sigue siendo posible que Sócrates no advierta que debe optar entre la concepción instrumental y la no instrumental para dar cuenta de la relación entre virtud y felicidad, y que por eso no se percata de los controvertidos supuestos implicados en la analogía con las artes. Podríamos decir que estos controvertidos supuestos son muy claros para Aristóteles, porque está consciente de las cuestiones que Sócrates se limita a pasar por alto. En los diálogos, este último nunca pregunta en qué consiste la felicidad o qué implica la afirmación de que debemos buscar la virtud en aras de la felicidad. Puesto que no plantea estas preguntas aristotélicas, no resulta sorprendente que no indague en qué forma el punto de vista instrumental afecta sus convicciones morales básicas.

Así, pues, no podemos seguir avanzando quizá en la determinación de lo que Sócrates realmente cree. Pero la conclusión de que no rechaza la concepción instrumental de la virtud posee suma importancia si queremos entender las reflexiones de Platón sobre la teoría moral socrática. Suponiendo que esta conclusión sea correcta, debemos convenir en que si Platón apoya explícitamente la concepción no instrumental de la virtud y la felicidad, se aparta de Sócrates. Si éste no afirma el punto de vista instrumental en términos directos, el hecho de que Platón acepte el punto de vista contrario no lo lleva quizá a un conflicto abierto con su maestro; pero en caso de que nuestra explicación de Sócrates sea correcta, el rechazo de la concepción instrumental le exige a Platón formular ciertas preguntas básicas

[25] Zeller (1885), pp. 148–153, argumenta en términos contundentes que Sócrates acepta una explicación instrumental de la relación entre virtud y felicidad, afirmando que determina el bien desde una perspectiva "eudemonística". (Por "eudemonismo" Zeller quiere decir aproximadamente lo que yo significo con "instrumentalismo"; utiliza el término en su sentido hegeliano.) Concluye (pp. 153–162) que esta explicación instrumental del bien de la virtud contraría la creencia de Sócrates en el valor supremo del cuidado de la propia alma. Esta conclusión es puesta en tela de juicio eficazmente en Brochard (1912), pp. 42 ss.

que aquél no logra responder. Aun más, si algunas de las convicciones principales de Sócrates acerca de la virtud parecen más admisibles que el punto de vista instrumental que supuestamente las justifica, esto nos ayudaría a entender ciertas reacciones de Platón hacia Sócrates, pues veremos que el primero revisa las opiniones del segundo precisamente en los puntos que afectan la defensa de esas convicciones principales.[26]

[26] Para las revisiones a las que Platón somete a Sócrates, véase especialmente §§102, 103, 139, 164.

6

EL *PROTÁGORAS*

54. *Los objetivos del diálogo*

Sócrates examina las afirmaciones de Protágoras sobre el valor y la utilidad de la enseñanza sofista. Como Protágoras sostiene que enseña algo útil porque inculca la virtud, Sócrates analiza su pretensión de ser un maestro de la virtud. En primer lugar, pone en tela de juicio dicha pretensión al plantear dudas sobre la posibilidad de enseñar la virtud. La costumbre ateniense de pedir consejo político a todos, sin reconocer ningún experto en la materia, lo lleva a suponer que la virtud no puede enseñarse, mientras que las afirmaciones de Protágoras lo llevan en sentido contrario (320b4–8). Como suelen hacer los escépticos, Sócrates cita las "apariencias contradictorias" de distintas personas y, como consecuencia, se siente desconcertado.[1] Protágoras responde a estas dudas argumentando extensamente que la virtud puede ser enseñada.

Al final del diálogo la situación cambia. Sócrates observa que la conversación que acaban de sostener los pondría en ridículo si pudiera hablar por sí misma. Señalaría que él ha abandonado sus dudas iniciales sobre la posibilidad de enseñar la virtud, porque se ha estado "empeñando en demostrar" que todas las virtudes son conocimiento, lo cual implicaría que la virtud es enseñable (361a6–b7). Protágoras, por su parte, se ha estado empeñando en negar que la virtud es conocimiento, y por lo tanto ha debilitado su propia afirmación anterior de que la virtud es enseñable (361b7–c2). Sócrates dice que le gustaría profundizar la discusión y considerar lo que es la virtud antes de volver a examinar si es enseñable (361c2–d2). Aunque la búsqueda

[1] De modo semejante, el *Dissoi Logoi* (DK 90 §6) argumenta ambas partes del problema de si la virtud puede enseñarse.

socrática de definiciones no es el interés central del diálogo, Sócrates nos recuerda su importancia para las cuestiones que se vienen discutiendo.

El diálogo termina en el desconcierto, más que en una solución definida a la pregunta inicial. Sin embargo, de esto no se sigue que Platón crea que ninguno de los interlocutores ha defendido la respuesta verdadera; quizá esta última ha sido encontrada, aunque sus consecuencias resulten desconcertantes.[2] Para entender lo que realmente demuestra el diálogo, debemos considerar las concepciones de la virtud de Protágoras y de Sócrates. El primero expone su concepción ampliamente en su Gran Discurso. El segundo sólo la desarrolla durante el transcurso del argumento.

55. *La virtud según Protágoras y Sócrates*

El Gran Discurso de Protágoras (320c8–328d2) presenta la concepción sofista de la virtud y la enseñanza. A fin de demostrar que los atenienses y él enseñan la virtud, debe probar que lo que ellos y él mismo hacen cuenta como enseñanza y, a la vez, que lo que enseñan es realmente la virtud. Para tener éxito en estas tareas, no basta demostrar que los atenienses y él logran educar a las personas conformándolas a los modelos de comportamiento que se describen como virtuosos. Protágoras también necesita explicar por qué estos modelos de comportamiento cuentan como tales, ya que si no puede decir lo que es la verdadera virtud, será incapaz de transmitir a otras personas una idea estructurada de las virtudes y, por lo tanto, arrojará dudas sobre su afirmación de que es un auténtico maestro (*cfr. La.* 190b3–c7).

Protágoras sostiene que los atenienses y él enseñan ciertas virtudes, que son "el pudor y la justicia" (322c2, 332c4, 322c7, 322d5), "la justicia y el resto de la virtud de un ciudadano" (323a6, 323b2), "la justicia" (322b6, 327c5–6), "la justicia y la virtud" (327b2) o "la justicia, la piedad y la totalidad de la virtud de un ciudadano" (323e3–324a1, 325a1–2; *cfr.* 325d3–4). De acuerdo con el mito que Protágoras refiere para explicar su punto de vista, la virtud es un don otorgado a todos porque resulta necesaria para la vida social y, por ello, las virtudes que se enseñan deben ser las de los buenos ciudadanos.

Pero ¿son éstas las virtudes que el sofista inculca a sus alumnos? En sus observaciones iniciales (318e–319a), Protágoras ofrece algo

[2] Sobre las conclusiones desconcertantes, véanse §§28, 29.

provechoso para sus alumnos: la capacidad de deliberar sobre los asuntos propios y los de la ciudad y de administrarlos correctamente. Sócrates indica que esto equivale a enseñar las artes políticas y hacer del alumno un buen ciudadano, y Protágoras está de acuerdo; pero ambos parecen pasar por alto una cuestión grave. Pues no está claro hasta dónde las destrezas y capacidades que propician el éxito individual están relacionadas con las virtudes de la justicia y el pudor que se atribuyen a todos los ciudadanos por igual. Si mi propio éxito requiere de la crueldad y el engaño en vez de la justicia, ¿Protágoras me enseñará a ser cruel o a ser justo?[3]

La explicación que Protágoras ofrece de sus propios objetivos plantea el tipo de dudas y discusiones que son comunes en las opiniones griegas sobre los requerimientos de la virtud. En los diálogos breves Sócrates no confronta abiertamente estas dudas y discusiones. Tampoco lo hace en el *Protágoras*;[4] de hecho, acepta el supuesto de su interlocutor de que la virtud genuina debe ser benéfica tanto para el agente como para otras personas. Argumenta, empero, que Protágoras no advierte las implicaciones que tiene este supuesto sobre las virtudes.

El problema acerca de la relación entre la virtud, el bien del agente y el bien de otros se plantea en una serie de argumentos preliminares en favor de la unidad de las virtudes (329c2–334a6). Sócrates le pregunta a Protágoras cuántas virtudes cree que existen: los diferentes nombres que ha utilizado, ¿son en realidad nombres de una y la misma virtud o son nombres de distintas "partes" de la virtud (329c2–d2)? Sócrates formula la Tesis de la Unidad (la afirmación de que todos los nombres de las virtudes designan en realidad a una y la misma cosa, de modo que las virtudes son idénticas) y la distingue del aserto de que las virtudes son similares y de la Tesis de la Reciprocidad (la afirmación de que se implican mutuamente y, por lo tanto, son inseparables) (329b5–330b6, 349a8–c5).[5]

[3] Las afirmaciones de Protágoras sobre lo que él enseña se discuten en Adkins (1973); Taylor (1991), pp. 72, 81–83.

[4] Acerca de las discrepancias en torno a las virtudes, *cfr.* §§22, 23, 68.

[5] Los problemas sobre la unidad de las virtudes se discuten en Vlastos (1972; 1981c); Penner (1973a); Woodruff (1976); Ferejohn (1982); Taylor (1982; 1991), pp. 103–108, 221–224; Devereux (1992). Las cuestiones irresueltas más importantes son las siguientes: (1) ¿Qué tesis presenta Sócrates para defenderse de Protágoras? (2) ¿Qué tesis es compatible con las otras afirmaciones de Sócrates sobre las virtudes? La sección 349a8–e5 sugiere decididamente una respuesta a (1), que Sócrates busca

Esta discusión define el problema más claramente que los diálogos socráticos breves. En éstos hemos visto dos clases de argumentos: (1) A fin de demostrar que toda virtud es bella y benéfica, Sócrates alega que ninguna puede prescribir acciones que cualquiera de las otras virtudes rechaza. De esto infiere que las virtudes son inseparables, sustentando así la Tesis de la Reciprocidad. (2) Asimismo, alega que el conocimiento es suficiente para la virtud y que, por lo tanto, todas las virtudes pueden ser identificadas con el conocimiento del bien. Sólo el segundo argumento defiende en realidad la Tesis de la Unidad. El *Protágoras* esclarece la cuestión al distinguir la Tesis de la Reciprocidad de la Tesis de la Unidad y al defender cada una de manera específica y separada.

56. *Argumentos preliminares sobre la unidad de las virtudes*

Una vez distinguidas las diferentes posibilidades, Protágoras no sólo afirma que las virtudes son distintas y desemejantes, sino que además son separables. Ha aceptado la sugerencia de Sócrates de que estaba hablando de la justicia, la templanza y la piedad como partes de la virtud (329c2–d4), y no indica inicialmente que sean separables. Pero más adelante también introduce la valentía y la sabiduría, y sugiere que podemos ser valientes sin ser justos y ser justos sin ser sabios (329e2–330a2).

En respuesta a esto, Sócrates indica que una persona no puede exhibir una virtud mientras que, al mismo tiempo, exhibe alguno de los vicios. La persona templada, señala, no puede también ostentar necedad (332a4–333b6); y Protágoras se muestra renuente a admitir que el individuo templado podría actuar injustamente (333b7–c3). Si Protágoras no hubiera desviado la conversación, Sócrates habría

probar que las cinco virtudes son idénticas. Se plantean dudas con respecto a esta respuesta principalmente a partir de la idea de que tal creencia en la identidad de las virtudes entraría en conflicto con las otras concepciones socráticas. Los supuestos conflictos son: (a) La Tesis de la Unidad contradiría la creencia de Sócrates de que la virtud se compone de partes. (b) Contradiría también la creencia de Sócrates de que las virtudes poseen definiciones diferentes. Con respecto a (a), véase el cap. 3, nota 39. Con respecto a (b), véase §15. Una vez comprendida la naturaleza de la definición socrática, no deberíamos dar por sentado que virtudes (supuestamente) diferentes deben poseer distintas definiciones; sólo podríamos dar esto por sentado si supusiéramos, falsamente, que una definición socrática de *F* debe consistir en una expresión sinónima a "*F*".

argumentado que una persona templada no puede hacer nada que no resulte benéfico y que actuar de manera injusta es dañino (333d4–e1).

Estas sugerencias parecerán admisibles si aceptamos una formulación extrema del supuesto de que la acción virtuosa debe ser bella y benéfica.[6] En los diálogos breves, Sócrates parece dar por sentado que, si una acción presuntamente virtuosa puede objetarse desde la perspectiva de cualquiera de las otras virtudes, no es en realidad una acción virtuosa; una acción aparentemente valiente, por ejemplo, que no está guiada por la templanza y la sabiduría no es al fin y al cabo valiente. Aunque Sócrates no lo dice, supone en apariencia que si una presunta acción valiente es necia o injusta, no puede ser bella y benéfica y, por lo tanto, no puede ser valiente.

Los argumentos del *Protágoras* no defienden los supuestos de los diálogos breves, pero los estructuran con mayor claridad. Aun así, esos argumentos resultan inadecuados para su propósito. Las premisas que Sócrates necesita podrían ser aceptadas por alguno de los interlocutores más complacientes de los diálogos breves, pero no convencen a un interlocutor ingenioso y crítico como Protágoras, quien se niega a dar su consentimiento en la etapa crucial (334a3).

Aunque Protágoras presenta dificultades a la postura de Sócrates, sus objeciones a este último también plantean un problema, que Sócrates no menciona, sobre su propia explicación de las virtudes. Protágoras rechaza la Tesis de la Reciprocidad, pero al hacerlo se impone a sí mismo una seria dificultad. Si la Tesis de la Reciprocidad es correcta, Protágoras está entonces en lo cierto al suponer que no podemos adquirir las virtudes individualistas, que se encaminan al propio éxito, sin adquirir también las virtudes altruistas del buen ciudadano. Sin embargo, como rechaza la Tesis de la Reciprocidad, queda sin defensa ante la proposición de que podría ser un buen consejo cultivar las virtudes individualistas dejando de lado las altruistas. La tesis socrática, aparentemente contraintuitiva, termina por ofrecer una mejor defensa de las ideas de Protágoras sobre la enseñanza de la virtud que la que él mismo puede presentar con sus propios recursos. Se muestra así que el sofista no comprende la concepción de la virtud que subyace en sus propias afirmaciones sobre la enseñanza

[6] Con respecto a la virtud como bella y benéfica, *cfr.* §29. Sobre los supuestos que subyacen en este argumento, véase Taylor (1991), p. 132; McKirahan (1984), p. 22.

de esta última y, de este modo, se evidencia que requiere del tipo de esclarecimiento que resulta de una indagación socrática.

Estos argumentos preliminares defienden la Tesis de la Reciprocidad, pero Sócrates mismo no pone esto en claro. Habla como si hubiera demostrado que la templanza y la sabiduría son "una" y como si la justicia y la piedad fueran prácticamente (*schedon*) lo mismo (333b4–6); parece suponer, pues, que ha estado defendiendo la Tesis de la Unidad.[7] Quizá tiene razón con respecto a la sabiduría y la templanza, pero su acierto no resulta tan obvio con respecto a la justicia y la piedad o con respecto a la justicia y la templanza. En estos dos últimos casos, la Reciprocidad, no la Unidad, parece ser el tema central; de hecho, Sócrates habría presentado un argumento más convincente sobre la sabiduría y la templanza si hubiera defendido la Reciprocidad en vez de la Unidad.

Resulta razonable inferir que Sócrates distingue la Tesis de la Reciprocidad de la Tesis de la Unidad, y que está de acuerdo con ambas, pero no ha separado los argumentos que sustentan a cada una. En particular, no señala que los principios rectores del elenco —y específicamente la afirmación de que la virtud debe ser bella y benéfica— tienden a favorecer la Tesis de la Reciprocidad,[8] pero no justifican la Tesis de la Unidad. Podría ser significativo, no obstante, que deje estos argumentos inconclusos y que se vuelque a una clase diferente de razonamiento en favor de la Tesis de la Unidad; quizá reconoce que las consideraciones subyacentes en la afirmación de que la virtud es bella y benéfica no sustentan realmente a esta tesis.

57. *Apelación al hedonismo*

La discusión sobre la unidad de las virtudes se reanuda (349a8) con un argumento acerca de la relación de la valentía con las demás virtudes (349d2–8), específicamente acerca de su relación con la sabiduría (349e1–350c5).[9] Protágoras insiste en que la valentía no puede ser

[7] Acerca de la manera en que Sócrates formula sus conclusiones, véase Taylor (1991), pp. 115 ss., 121 (sobre 332a2–4).

[8] Para la reserva en "tienden a favorecer", véase cap. 4, n. 26.

[9] La idea de que *La.* 192e1–193d10 (*cfr.* §27) pretende corregir este pasaje del *Pr.* es injustificada. Ambos pasajes desarrollan objetivos diferentes. El *Pr.* argumenta que la simple temeridad, sin la comprensión de los riesgos, no cuenta como valentía, sino como locura (350b1–6), mientras que en el *La.* no se expresa desacuerdo. El pasaje del *La.* insiste en que no toda clase de conocimiento constituye valentía; el *Pr.* no

idéntica a la sabiduría, porque exige "carácter y una buena educación del alma" (351a3–b2), para lo cual la sabiduría resulta insuficiente.[10]

En este punto Sócrates se centra directamente en la cuestión crucial de la Tesis de la Unidad. Podríamos rechazar esta última si creyéramos que el conocimiento no basta para la virtud y que las diversas virtudes se componen de elementos no cognoscitivos diferentes. El *Laques* y el *Cármides* no exploran las posibles razones para creer que las virtudes deben estar compuestas por elementos no cognoscitivos,[11] pero el disenso de Protágoras plantea esta posibilidad muy claramente.

Para responderle a Protágoras, Sócrates recurre a afirmaciones más generales sobre la elección y la motivación. En primer lugar, presenta una tesis hedonista (351b3–c6). Protágoras la rechaza, como lo hace la mayoría de la gente (351c7–e8). En vez de contestar de inmediato, Sócrates pasa a la negación de la incontinencia; a este respecto, Protágoras conviene con él en contra de la mayoría (352a1–353b6). Sócrates argumenta que la mayoría acepta erróneamente la incontinencia porque rechaza erróneamente el hedonismo. Confirma su propia creencia en este último antes de pasar a discutir con la mayoría (351c4–6).[12] Después de defender el hedonismo (353c1–354e2), ataca la incontinencia (354e3–357e8); finalmente, argumenta directamente en favor de la Tesis de la Unidad, recurriendo al hedonismo y a la imposibilidad de la incontinencia.

Sócrates defiende el hedonismo (353b–354e) mediante un diagnóstico de nuestras afirmaciones, aparentemente antihedonistas, sobre la

plantea esta cuestión, ya que no es importante para el problema que Sócrates quiere presentarle a Protágoras. Para opiniones diferentes véanse Taylor (1991), p. 154; Devereux (1977), pp. 136 ss.; Gould (1987), pp. 270–272; Vlastos (1991), p. 50, n. 20; (1993), cap. 5.

[10] La objeción de Protágoras puede dar como resultado un malentendido del argumento de Sócrates, que de por sí es difícil de interpretar; véase Taylor (1991), p. 160. Pero la objeción es, en sí misma, bastante justa.

[11] Con respecto a los componentes no cognoscitivos de las virtudes, véanse §§26, 27.

[12] Sobre 351b–e, véanse Taylor (1991), pp. 162–70; Gosling y Taylor (1982), pp. 47–58. Traduzco 351c4–5 de esta manera: "Pues digo: en la medida en que las cosas son placenteras, ¿no son buenas en esa misma medida, no si (*mē ei*) se deriva otra cosa de ellas?" (siguiendo a Schleiermacher (1977), en oposición a la mayoría de los editores y traductores). La cláusula *mē ei*. . . (véase Adam y Adam (1893), *ad loc.*) explica la cláusula precedente al indicar que ningún otro resultado que no sea el placer es pertinente al hecho de que algo sea bueno. Esto le proporciona a Protágoras una buena razón para tratar a Sócrates de hedonista en 351e5.

elección. En ocasiones decimos que x es doloroso mientras que y es placentero, pero que pese a ello x es mejor que y; tales enunciados parecen estar en conflicto con el hedonismo. Sócrates no está de acuerdo. Cuando, por ejemplo, tomamos una medicina de sabor desagradable o nos obligamos a arrostrar un peligro del que preferiríamos escapar, esperamos que el curso de acción "doloroso" nos reditúe mayor placer que dolor, mientras que el curso de acción "placentero" nos redituaría mayor dolor que placer, una vez considerados sus efectos totales.[13]

Sócrates sugiere que esta explicación de nuestras afirmaciones sobre el bien y el placer se aplica a todas aquellas acciones nuestras que buscan el placer. "¿No buscáis el placer como un bien y evitáis el dolor como un mal?", le pregunta a la mayoría (354c3–5), y la respuesta es afirmativa. Más adelante la mayoría también conviene en que, al buscar x en lugar de y como un bien, procede bajo la convicción de que x reditúa un placer general mayor que y.[14] Sócrates está en su derecho al concluir que, siempre que buscamos x en lugar de y por el placer de x, procedemos así porque creemos que x reditúa un placer general mayor que y.[15]

La mayoría ha aceptado ya tres afirmaciones acerca del placer y el bien: (1) Creemos que x es en conjunto mejor que y si y sólo si también creemos que x reditúa en conjunto un mayor placer que y. (2) Si creemos que x es en conjunto mejor que y , esto se debe a que creemos que x reditúa en conjunto un mayor placer que y (354b5–d3). (3) Buscamos el placer como un bien y evitamos el dolor como un mal.

La primera de estas afirmaciones nos obliga a creer que lo que es mejor también es lo más placentero, pero no dice cómo se relacionan estas creencias. La segunda afirmación asegura que la creencia acerca de lo bueno está fundada en una creencia acerca del placer. Constituye la contraparte epistemológica de la creencia de que lo que es bueno lo es porque es placentero. Dado que Sócrates considera "placentero" y "bueno" como dos nombres que designan la misma cosa, piensa que

[13] Sobre el uso que le da Sócrates a "placentero", véanse Taylor (1991), p. 179; Gosling y Taylor (1982), p. 56. Con respecto a esta formulación bastante cruda del hedonismo, véase §77.

[14] Trato "en general" y "consideradas todas las cosas" como equivalentes. *Cfr.* cap. 7, n. 12.

[15] La sugerencia de Richardson (1990), pp. 15–18, de que Sócrates admite placeres inconmensurables está en contradicción con 354c4–6, 355a1–5, 356a5–9.

la misma propiedad puede describirse correctamente como placer y como bondad de manera indistinta. Esta identificación del bien con el placer pretende ser reductiva, aseverando que en cierto sentido lo placentero es más fundamental. Desde el punto de vista de Sócrates, consideramos las cosas como buenas porque suponemos que son placenteras, mientras que no las consideramos como placenteras debido a que suponemos que son buenas. Sócrates trae a colación esta diferencia entre lo "placentero" y lo "bueno" cuando intenta persuadir a la mayoría de que el placer constituye el fin que tiene en mente al llamar buenas a las cosas (354b5–e2).

Sigue siendo cierto que deseamos y buscamos el placer porque lo consideramos como bueno, y en esta medida el bien debe preceder motivacionalmente al placer. A pesar del hecho de que x reditúe placer vuelve a x bueno, este hecho nos brinda una razón para buscar x porque consideramos el placer como bueno y buscamos el bien; no necesitamos que nos convenzan de que el bien es placentero a fin de que creamos que tenemos una razón para buscarlo. Sócrates no presenta al hedonismo como una alternativa al eudemonismo, sino como una explicación del bien que el eudemonismo toma como nuestro fin último.[16] Digamos, pues, que afirma un ***hedonismo epistemológico***, ya que supone que los juicios sobre el placer preceden epistemológicamente a los juicios sobre el bien.

Sócrates pide a la mayoría que considere con cuidado si su argumento en favor del hedonismo la ha convencido, porque, en su opinión, si lo acepta, ya no podrá seguir creyendo en la posibilidad de la incontinencia (354e3–355b3). ¿Por qué piensa que el hedonismo epistemológico debilita la posibilidad de esta última?

58. *Negación de la incontinencia*

El problema de la incontinencia posee clara importancia para la cuestión sobre la unidad de las virtudes. A fin de demostrar la Tesis de la Unidad, Sócrates quiere probar que el conocimiento basta para la virtud, de suerte que las virtudes no difieren en lo tocante a la posesión de diversos elementos no cognoscitivos. Pero si la valentía exige algo

[16] Con respecto a este punto, el hedonismo eudemonista de Sócrates difiere en apariencia de la versión del hedonismo defendida por Aristipo y (quizá) por Epicuro, quienes consideran que la búsqueda del placer antecede motivacionalmente a la búsqueda del bien. Véase Irwin (1991).

además del conocimiento, saber lo que es mejor resulta insuficiente para escoger lo que es mejor. La mayoría cree que el conocimiento puede ser "arrastrado" por distintos deseos e impulsos no racionales (352a1–c7), por lo cual rechaza la opinión de que el conocimiento basta para la virtud.

Sócrates argumenta que creer en la posibilidad de la incontinencia conduce al absurdo. Su razonamiento es el siguiente:

1. Supongamos (como lo hace el sentido común) que *A* elige *y* en vez de *x*, sabiendo que *x* es mejor en general que *y*, pero vencido por el placer de *y* (355a5–b2).
2. " Placentero" y "bueno" son dos nombres para la misma cosa (355b3–c1).

Puesto que la proposición (2) permite la sustitución de " placentero" por "bueno", podemos reformular el paso (1) del siguiente modo:

3. *A* escoge *y* en vez de *x*, sabiendo que *x* es mejor en general que *y*, pero vencido por la bondad de *y* (355d1–3).

Este argumento no pone en evidencia por qué la proposición (3) es ridícula, pero Sócrates piensa que resultará obvio en cuanto se le recuerde a la mayoría que aceptó el hedonismo (354e3–355b3).[17] Sócrates atribuye el hedonismo epistemológico a la mayoría; necesitamos ver cuál es la diferencia que esto implica cuando se añade a los pasos explícitos del argumento.

La mayoría ha convenido en que busca el placer como un bien y evita el dolor como un mal (354c3–5), y que si busca algo como un bien lo hace con el propósito de obtener el máximo bien general.[18] Sin embargo, es obvio que la persona presuntamente incontinente busca el placer; así es como la mayoría explica su acción incontinente. En consecuencia, debe buscar este placer como un bien y, por lo tanto, buscarlo debido a que cree que tendrá como resultado el máximo placer general. De esta suerte, el hedonismo epistemológico implica que:

[17] Creo que pretende indicarse el carácter ridículo de la concepción de la mayoría en 355d1–e2; *cfr.* cap. 6, n. 23. Para explicaciones diferentes, véanse Taylor (1991), 181–186; Gallop (1964); Vlastos (1969a), pp. 81–83; Santas (1979), pp. 202–209; Klosko (1980), pp. 314–316.

[18] Con respecto al placer y el bien, véase §57.

2a. Cuando *A* escoge *y* en vez de *x* , lo hace porque cree que *y* es en general más placentero que *x*.[19]

Puesto que (como conviene la mayoría) la acción incontinente es libre, voluntaria e intencional (355a8), debe apoyarse, debido a la proposición (2a), en la creencia de que la acción elegida es más placentera que su alternativa. Pero esto contradice a la creencia —necesaria para una incontinencia genuina, según la proposición (1)— de que la acción elegida es peor que su alternativa.

Sócrates busca poner de manifiesto el conflicto pertinente de las creencias sustituyendo "placentero" por "bueno". ¿Es justificado su proceder? Supone que si "placentero" y "bueno" son dos nombres de la misma cosa, es legítimo reemplazar un término por otro en un enunciado de las razones del agente ("porque cree que *y* es mejor —porque es más placentero— que *x*").[20] Podríamos suponer que Sócrates se basa en una sustitución ilícita; sería ilegítimo pasar de "*A* compró el Porsche porque creía que era veloz y confiable" y "*A* creía que el Porsche era exorbitantemente caro" a "*A* compró el Porsche porque creía que era exorbitantemente caro".[21]

El hecho de que esta sustitución particular es ilegítima no demuestra que la sustitución de Sócrates también lo sea. Pues la conexión entre "placentero" y "bueno" implicada por el hedonismo epistemológico justifica que digamos que *A* busca *x* porque cree que es lo más placentero (puesto que *A* cree que una cosa es buena con base en las creencias relativas al placer) y también que *A* busca *x* porque cree que es lo mejor (dado que *A* desea el placer debido a que cree que el placer es el bien). Sócrates se ha cerciorado de que la mayoría haya aceptado las premisas que él utiliza para debilitar la creencia en la incontinencia; la mayoría cree que existe una conexión entre el placer y el bien que permite la sustitución, justificando el paso de la segunda a la tercera proposición. Como Sócrates debe recurrir al hedonismo epistemológico para justificar el cambio de " placentero" por "bueno", tenemos un motivo más para pensar que acepta el hedonismo epistemológico.

[19] Cuando afirmo que Sócrates ha defendido (2a), estoy discrepando de la afirmación de Taylor (1991), p. 80, de que el argumento carece de validez. Sin embargo, su afirmación indica una buena objeción a la solidez del argumento; véase cap. 8, n. 5.

[20] Una cuestión afín sobre la sustitución se plantea en *Eu.* 10e9–11a4; *cfr.* §14.

[21] Para esta objeción, véase Taylor (1991), pp. 180 ss.

Una vez que intercambiamos "placentero" y "bueno", el resto del argumento socrático resulta convincente, pues ahora tenemos que admitir que la proposición (3) implica que:

4. *A* elige *y* en vez de *x*, sabiendo que *x* es mejor en general que *y*, porque cree que *y* es mejor que *x* en términos generales.

Puesto que la mayoría debe convenir en que la proposición (3) implica a la (4), y que la (4) atribuye creencias contradictorias al agente incontinente, Sócrates considera ridículo que la mayoría acepte la proposición (3).[22] Ésta es la razón de que Sócrates piense que la aceptación de su versión del hedonismo debilite la creencia en la incontinencia, ya que el hedonismo epistemológico legitima las sustituciones que revelan el absurdo oculto tras esa creencia sostenida por el sentido común.

59. *El último argumento en favor de la unidad de las virtudes*

Sócrates introduce el hedonismo epistemológico para explicar por qué la incontinencia es imposible; una vez explicado esto, ha debilitado una objeción a la unidad de las virtudes. En el último argumento del diálogo (a partir de 359a2), muestra la manera en que sus conclusiones sobre el hedonismo y la incontinencia se combinan para sustentar la conclusión ulterior de que todas las virtudes no son sino el conocimiento de los medios para obtener el máximo placer.

Puesto que Sócrates piensa que creer en la incontinencia es ridículo, busca una explicación alternativa del error que la mayoría describe en estos términos ridículos. El error real consiste en escoger bienes menores al precio de males mayores (355e2–3),[23] y Sócrates explica ese error; como el placer y el dolor a corto plazo parecen mayores de lo

[22] Se admite que algunas opiniones contradictorias son inteligibles desde el punto de vista psicológico; es frecuente, por ejemplo, que sostengamos ideas que poseen implicaciones contradictorias debido a que no hemos advertido dichas implicaciones. Pero esta defensa no ayudará a la mayoría, pues cree que la incontinencia es posible cuando todas las opiniones evaluativas pertinentes son explícitas; no se ha demostrado que las opiniones explícitamente contradictorias de (4) sean inteligibles desde el punto de vista psicológico.

[23] Con respecto a la fuerza de "*anti*", véase Taylor (1991), pp. 185–187. Santas (1979), pp. 204–207 y Vlastos (1969a), pp. 82 ss., creen que 355a2–3 pretende exponer el aspecto "ridículo" de la opinión de la mayoría (*cfr.* cap. 6, n. 17). Pienso (junto con Taylor) que su intención es describir con precisión el fenómeno que la mayoría caracteriza como "ser vencido por el placer".

que realmente son, hacemos juicios equivocados sobre ambas cosas, y escogemos el resultado que será de hecho el menos placentero bajo la creencia de que obtendremos más placer (356c4–e4). Esta descripción se diferencia de la opinión ridícula de la mayoría, por cuanto niega que, cuando *A* elige *y* en lugar de *x*, sabe o cree que *x* es mejor que *y*. Si queremos evitar el error que la mayoría describe como incontinencia, necesitamos el arte de medir que calcula las cantidades futuras de placer y dolor. Puesto que este arte garantiza la acción correcta (359e1–360b3), es idéntica a cada una de las virtudes.

Al identificar la virtud con un arte de la medición hedónica, Sócrates se basa en el hedonismo epistemológico. Pues la persona valiente encuentra la acción valiente considerando cuál curso de acción le reportará el placer máximo; ésta es la razón de que el arte de medir el placer (no un arte distinta que aumente al máximo el placer por coincidencia) determine la acción correcta. Esta afirmación resultaría falsa si, por ejemplo, la persona valiente creyera que las acciones valientes son las más placenteras sólo a causa de que supone que son bellas y que las acciones bellas son las más placenteras. El juicio sobre el placer debe ser básico.

Si Sócrates acepta el hedonismo epistemológico, afronta entonces una tarea relativamente precisa a fin de demostrar que ha descrito las virtudes de manera correcta. Debe probar que la ciencia que mide el placer y el dolor llega, sin echar mano de otros juicios éticos, a las conclusiones que son características de cada una de las virtudes. La forma en que trata a la valentía sugiere cómo defiende, en términos generales, esta concepción. Propone que, cuando consideramos en conjunto el placer y el dolor a corto y largo plazo, advertimos que el incremento máximo del placer a largo plazo, tomando nuestra vida total, nos exige afrontar el dolor que arrostra la persona valiente. Podemos ver que es posible tomar este análisis hedonista para explicar algunas acciones valientes, y puede aplicarse un análisis similar a la templanza. Sócrates no propone un análisis paralelo para la justicia, pero necesita uno para defender la unidad de las virtudes desde el punto de vista hedonista.

60. *Problemas del hedonismo socrático*

Esta sección del *Protágoras* parte del hedonismo epistemológico para defender la negación de la incontinencia y la unidad de las virtudes. Hasta aquí, he supuesto que Sócrates acepta tanto las conclusiones

como las premisas hedonistas. Este supuesto, no obstante, necesita ser defendido, pues algunos críticos piensan que Sócrates mismo no acepta la tesis hedonista, sino que sólo la utiliza como una opinión popular que le sirve a sus propósitos durante su argumentación con la mayoría.

Esta interpretación *ad hominem* del hedonismo se apoya en tres argumentos principales: (1) Sócrates intenta poner en evidencia el compromiso de la mayoría con el hedonismo; no alega que éste sea verdadero, sino sólo que aquélla no puede evitarlo. Y por lo tanto no podemos inferir que él acepta el hedonismo. (2) La verdad del hedonismo resulta innecesaria para la refutación socrática de la incontinencia y su creencia en la unidad de las virtudes, y tanto Sócrates como Platón deben haberse dado cuenta de esto. (3) Ninguno de los otros diálogos socráticos afirma el hedonismo; de hecho, éste es incompatible con las doctrinas éticas de los demás diálogos, y tanto Sócrates como Platón deben haberse percatado de ello.

El primer argumento se apoya en el hecho de que Sócrates busca demostrar que la mayoría acepta implícitamente el hedonismo. Se trata de una pobre razón para suponer que él mismo no lo acepta. Es muy común que Sócrates argumente que, si bien inicialmente sus interlocutores no están de acuerdo con sus opiniones, también están comprometidos con ciertos principios que les exigen convenir con él. Así es cómo convence a Critón de abandonar su oposición inicial a la permanencia de Sócrates en prisión, después de que aquél examina cuidadosamente las implicaciones de sus propias y sinceras creencias (*Cri.* 49c11–d1). Sócrates supone que las conclusiones a las que arriba el interlocutor por medio del elenco son verdaderas.[24] El empleo de la segunda persona en el elenco y su apelación a las opiniones del interlocutor son rasgos extendidos en el uso que hace Sócrates del elenco para la búsqueda de la verdad.[25] No hay nada en la discusión sostenida con la mayoría en el *Protágoras* que la vuelva *ad hominem*, de forma que se distinga de la argumentación mediante el elenco en general.[26]

[24] En *G.* 472b6–c2, 474b6–8 y 479c8, estos puntos son incluso aún más explícitos.

[25] Véase Vlastos (1983a), pp. 46–48.

[26] El argumento de Sócrates es considerado *ad hominem* en Sullivan (1961) y Zeyl (1980), pp. 250–257; Stokes (1986), pp. 358–370. Hackforth (1928), pp. 41 ss., responde atinadamente a estos puntos de vista.

Tendríamos una mejor defensa de la interpretación *ad hominem* si viéramos que Sócrates pone cuidado en limitar la afirmación hedonista a la mayoría y en disociarse de ella; pero no es esto lo que hemos visto. En realidad, él mismo propone el hedonismo, contra la oposición inicial de Protágoras y la mayoría, como primer paso de su argumento en favor de la unidad de las virtudes (351b3–c6). Sólo cuando ya ha afirmado el hedonismo por propia cuenta intenta mostrar que la mayoría conviene de hecho con él sin percatarse de ello.[27]

El segundo argumento en favor de una interpretación *ad hominem* sostiene que el *Protágoras* pretende poner únicamente en evidencia que la mayoría y los sofistas deben aceptar la doctrina socrática de la virtud porque están comprometidos con el hedonismo; tales argumentos hedonistas no ofrecen (desde este punto de vista) las razones de Sócrates para la aceptación de su doctrina.[28] El argumento recurre al hecho de que las premisas hedonistas son suficientes, pero no necesarias, para un argumento válido que sustente las doctrinas socráticas; un argumento que no sea hedonista podría arribar a estas doctrinas a partir de los supuestos eudemonistas de Sócrates sin echar mano del hedonismo.

Este razonamiento, sin embargo, no sustenta una interpretación *ad hominem*, ya que no todo argumento válido sería a la vez admisible o dejaría de incurrir en una petición de principio dentro de este contexto. Hemos visto que la creencia en la incontinencia derivada del sentido común constituye una fuerte objeción al eudemonismo psicológico de Sócrates. Para que éste responda a la objeción, no puede dar razonablemente por sentado el eudemonismo psicológico, sino que dabe defenderlo. Lo único que ofrece es el argumento hedonista. En ninguna parte del *Protágoras* o de los diálogos breves se propone cualquier otro argumento que sirva para este mismo fin. El argumento hedonista cumple la función que Sócrates necesita darle sólo si él mismo lo acepta.

[27] Más adelante Sócrates supone que Protágoras y los otros sofistas convendrán con la explicación hedonista del bien (360a2–8); esta explicación se defiende en la discusión con la mayoría, pero en ningún otro sitio. Si la defensa del hedonismo hubiera estado dirigida solamente a la mayoría, Protágoras no habría tenido ningún motivo para aceptar el hedonismo.

[28] La idea de que el hedonismo es sólo el punto de vista de la mayoría y de los sofistas es respondida de manera sucinta y convincente en Vlastos (1956), p. xl, nota (aunque Vlastos cambia de opinión en (1969a), pp. 76, 86 ss.). Dicha idea es sostenida por Moreau (1939), p. 65 ss.; Sullivan (1961); Weingartner (1973), p. 121 y nota, pp. 129 ss.; Dyson (1976), p. 42 ss.; Klosko (1979); Zeyl (1980).

Y así fracasan los dos primeros argumentos en favor de una interpetación *ad hominem*. Los argumentos contrarios conforman una sólida defensa para el punto de vista de que Sócrates acepta el hedonismo epistemológico. Pero esta defensa no es concluyente; aún podemos favorecer la interpretación *ad hominem* si el tercer argumento nos convence. Debemos preguntar, pues, por qué el hedonismo parece o no atractivo a la luz de la doctrina ética de los diálogos socráticos.

61. *Eudemonismo y hedonismo*

El hedonismo pretende dar cuenta del bien y, por lo tanto, de la felicidad. De acuerdo con aquél, identificamos la felicidad con el predominio del placer sobre el dolor en nuestra vida en su conjunto. Para ver si el hedonismo debería parecer admisible a la luz de los diálogos socráticos, tenemos que determinar la manera en que esta explicación de la felicidad encaja dentro del eudemonismo de Sócrates.

Puesto que Sócrates se compromete tanto con el eudemonismo racional como con el psicológico, considera la felicidad como el único fin que pone un alto a las explicaciones y justificaciones, ya que no necesita una explicación o justificación ulterior, sino que hace que otros objetivos se vuelvan inteligibles y justificables.[29] Sin embargo, esta afirmación sobre la felicidad no expresa con exactitud de qué forma la táctica de recurrir a la felicidad desempeña el papel apropiado en la explicación y la justificación.

Una manera común de abordar el conocimiento y la justificación sostiene que el único camino aceptable para eludir una regresión viciosa de la justificación consiste en encontrar un fundamento que se justifique a sí mismo. Si también rechazamos una regresión infinita en la explicación y la justificación de la acción (*Lis.* 219c5–d2), esta línea de pensamiento fundacionalista nos llevará a suponer que debe existir cierto objeto del deseo que se justifique y explique a sí mismo. Y ésta es una forma de describir el papel de la felicidad en una acción racional.

Un modo distinto de abordar la justificación rechaza todo fundamento que se justifique a sí mismo y pretende encontrarla en las relaciones de coherencia y explicación existentes entre las proposiciones sostenidas. Podríamos considerar la felicidad desde una perspectiva holística similar, no como un determinado objeto del deseo que se

[29] Sobre el eudemonismo racional y el psicológico, véanse §§36, 37.

explica y justifica a sí mismo, sino como un sistema de fines a cuya luz puede explicarse y justificarse cada deseo y cada fin particular. El punto de vista fundacionalista nos hará dudar en caso de que no estemos seguros de si realmente existe algún fin que se explique a sí mismo por completo fuera de todo contexto, y si tal fin (suponiendo que lo encontráramos) justifica verdaderamente la búsqueda de todos los otros fines razonables. Aceptando la concepción holística de la felicidad, evitaremos este problema.

Sin embargo, el holismo plantea la dificultad opuesta. Pues la mera coherencia parece justificar un excesivo número de creencias y deseos si permite la justificación de cualquier conjunto consistente, aunque absurdo, independientemente de su contexto. Esta dificultad parece hacernos retroceder a la concepción fundacionalista de la justificación. Si rechazamos el fundacionalismo, tendremos que decir que el tipo de coherencia pertinente no se limita a la mera consistencia. Es preciso señalar cuáles son los deseos que se considerarán como razonables por principio, de suerte que podamos buscar la coherencia entre éstos y no entre un conjunto de deseos seleccionados de manera arbitraria.

El hedonismo parece apoyar la versión fundacionalista del eudemonismo. El placer es, en apariencia, el objeto de deseo último que se explica a sí mismo. Sócrates considera como una verdad obvia e inmediata que todos buscan la felicidad,[30] y podría considerarse como igualmente obvio que todos buscan el placer. Si (como afirma el eudemonista fundacionalista) sólo existe un fin que se explica y se justifica completamente a sí mismo, y si el placer es un fin que se explica y se justifica completamente a sí mismo, se concluye que la felicidad y el placer deben ser idénticos.

Hemos encontrado un motivo para pensar que la concepción fundacionalista le resulta atractiva a Sócrates. Éste parece sugerir que los principios rectores del elenco pueden sustentarse en verdades obvias y evidentes sobre la felicidad y la virtud.[31] Si ésta es su estrategia, tiene una razón para acoger de buen grado al hedonismo. Pues el placer parece ser un fin que, indudablemente, vale la pena escoger; si se lo puede presentar como un punto de partida que se justifica a sí mismo para defender la postura moral de Sócrates, éste puede vindicar

[30] Sobre la búsqueda de la felicidad, véase §21.

[31] Con respecto a la actitud de Sócrates hacia los principios rectores, véase §44.

entonces su forma de abordar por vía indirecta las opiniones que se le oponen.

62. *Ventajas del hedonismo*

Incluso si Sócrates tiene estas razones para tomar en serio al hedonismo, sus implicaciones ulteriores lo podrían llevar a rechazarlo. Debemos, pues, considerar estas implicaciones.

En el *Eutidemo* Sócrates recurre a la felicidad para afirmar que algunos bienes reconocidos ameritan ser buscados porque son necesarios para la felicidad, mientras que otros no lo a meritan ya que son innecesarios para ese propósito. ¿Cómo puede defender esta afirmación? Si alguien considera que las virtudes socráticas valen la pena porque contribuyen a su felicidad, según él la concibe, pero a mí me parecen una pérdida de tiempo porque no contribuyen a mi felicidad, según yo la concibo, recurrir a la felicidad no ha resuelto entonces nuestra discusión sobre el valor de las virtudes o sobre cuáles de las virtudes reconocidas son genuinas virtudes. Nos hemos limitado a transformar la discusión acerca de la virtud en una discusión acerca de la felicidad, la cual parece plantear las mismas interrogantes.

Sócrates podría zanjar esta disputa si hallara una concepción más definida y específica de la felicidad. La discusión del *Eutidemo* sobre la ciencia suprema termina en un desconcierto que se resolvería si llegáramos a una concepción más clara de la felicidad. Sócrates busca la ciencia cuya posesión basta para ser felices, pero no puede decir qué ciencia es ésta hasta que describa su contenido. Se trata de la ciencia de la felicidad, pero no podrá ofrecer mayor información con respecto al objeto de esta ciencia hasta que defina más precisamente qué es la felicidad.

El hedonismo parece brindar una descripción adecuadamente precisa de la felicidad. Aristóteles menciona "una vida placentera y segura" (*Ret.* 1360b15) como una de las descripciones generales de la felicidad. Sus otras definiciones generales son: "el bienestar acompañado por la virtud", "la autosuficiencia en la vida" y "la prosperidad en posesiones y esclavos, junto con el poder de preservarlos y hacer uso de ellos".[32] Podríamos alegar que la primera de estas explicaciones es la fundamental; quizá consideremos la virtud, la autosuficiencia y la posesión y el uso seguro de bienes externos como valiosos sólo

[32] Acerca de las opiniones comunes sobre la felicidad, véase §21.

porque intensifican el placer y reducen el dolor. Si Sócrates argumenta en estos términos, puede recurrir al hedonismo para solucionar el desconcierto del *Eutidemo*.[33]

Esta razón para tomar en serio al hedonismo se vería debilitada si supiéramos que ningún pensador reputado entre los contemporáneos de Sócrates estaría dispuesto a tomarlo seriamente. La resistencia inicial de Protágoras y la mayoría sugiere que Platón piensa que la oposición al hedonismo es lo suficientemente comprensible para sus contemporáneos y, por lo mismo, no requiere explicaciones complejas. Por otro lado, la idea de que la felicidad guarda una estrecha relación con el placer y el goce era asimismo muy común. De hecho, el moralista de ese entonces que, en apariencia, comparte la creencia de Sócrates en la importancia de la virtud y el cuidado del alma también parece ser hedonista, pues el objetivo de Demócrito de alcanzar "un buen estado de ánimo" (*euthumiē*) permite fácilmente una interpretación hedonista. Parte de sus consejos sobre los placeres que deben buscarse y los que deben rehuirse puede comprenderse con la ayuda de las distinciones entre el placer a corto y a largo plazo que también se trazan en el *Protágoras*.[34]

Así, pues, no tenemos motivos para suponer que los contemporáneos de Sócrates en general consideraran tan deshonroso el hedonismo que no ameritara discusión.[35] Por el contrario, debería sorprendernos mucho que los diálogos socráticos breves no tomen en cuenta explícitamente las opiniones hedonistas sobre el bien. Tam-

[33] Grote (1888), II 208, sugiere que el hedonismo del *Pr.* resuelve el desconcierto del *Eutid.*: "El Bien es el objeto de lo Regio o inteligencia política; pero, ¿qué es el Bien? [. . .] Sólo hay un diálogo en el cual se responde afirmativamente a esta pregunta, en términos claros e inconfundibles y con una considerable extensión, y éste es el Protágoras: donde Sócrates afirma y prueba ampliamente que el Bien es en el fondo idéntico al placer, y el Mal al dolor. . ." Para otras opiniones acerca de este argumento, véase §19.

[34] Con respecto a Demócrito sobre el término *euthumiē*, véase DK 68 A 167, B 3, 4, 188, 191. Sobre los placeres que deben buscarse y los que deben rehuirse, véanse B 74, 207, 232, 235; Taylor (1967), pp. 16–19; Gosling y Taylor (1982), pp. 27–37.

[35] En las memorias de Jenofonte, el relato de Pródico sobre la elección de Heracles entre la virtud y el vicio constituye una defensa del placer a largo plazo sobre el placer a corto plazo (Jen. *M.* II 1.21–34; se alude con frecuencia al placer en pp. 29–33). Jenofonte no indica que las opiniones de Sócrates y de Pródico sean vulgares y poco lúcidas, ni que se aparten radicalmente de lo convencional. Véanse también Gosling y Taylor (1982), pp. 14 ss.; Stokes (1986), p. 366.

bién en este caso el *Protágoras* llena una laguna que puede dejar perplejo al lector más o menos perspicaz de los diálogos breves.

63. *Hedonismo e instrumentalismo*

Si Sócrates recurre al hedonismo con el fin de esclarecer sus afirmaciones sobre la felicidad, ¿qué tiene que decir acerca de la relación entre ésta y la virtud?

En el *Eutidemo* pregunta de qué manera hemos de ser felices y responde mencionando a las virtudes, y finalmente a la sabiduría, pero no dice si considera que la virtud es un componente de la felicidad o un instrumento para alcanzarla. El hedonismo epistemológico vuelve más razonable la afirmación de que la virtud no es sino un instrumento para obtener la felicidad. Pues si el hedonismo epistemológico es correcto, los juicios acerca del bien deben ser derivados de los juicios sobre el placer, los cuales no se basan en ningún juicio sobre el bien. Si, no obstante, la virtud es un componente de la felicidad, debe constituir un tipo especial de placer del que sólo disfrutamos en la medida en que consideremos a la virtud como buena por sí misma; en ese caso los juicios sobre lo bueno son previos a los juicios sobre lo placentero, lo cual se opone al hedonismo epistemológico. A fin de alegar, dentro de los límites del hedonismo epistemológico, que la virtud propicia la felicidad, debemos argumentar que puede demostrarse que aquélla es la fuente del mayor placer, calculado sin recurrir a ningún otro juicio sobre el bien; por lo tanto, debemos argumentar que la virtud es un instrumento para alcanzar la felicidad.

¿Debería Sócrates acoger de buen grado o no esta consecuencia del hedonismo? Los diálogos breves nos han ofrecido ciertos motivos para pensar que toma la virtud como un instrumento para obtener la felicidad, y ninguno para creer que la considera un componente de esta última.[36] Si esto es correcto, sus opiniones sobre la felicidad deberían hacerlo sentir más inclinado por el hedonismo epistemológico.

Algunas de sus observaciones instrumentalistas acerca de la virtud se relacionan con la analogía entre ésta y las artes productivas; el hedonismo epistemológico es pertinente a esta analogía. Podemos zanjar las dificultades y discrepancias sobre la manera correcta de practicar un arte si logramos identificar el producto con una descripción que pueda ser aceptada y aplicada independientemente de nuestras

[36] Sobre Sócrates y la concepción instrumental de la virtud, véanse §§46–50.

opiniones acerca de la práctica correcta de ese arte; nos formamos nuestra concepción sobre la manera correcta de confeccionar un abrigo por referencia a nuestra idea de un buen abrigo, no al revés.[37] Tal vez desearíamos zanjar las discrepancias en torno a la virtud por el mismo camino, pero también podríamos pensar que se trata de un deseo vano, porque no podemos formarnos una adecuada concepción independiente de la felicidad.

El hedonismo epistemológico parece responder a esta objeción. Pues, en apariencia, nos permite decir, independientemente de nuestros puntos de vista morales, si tal o cual acción tiene como resultado un placer mayor. En la medida en que identifiquemos esto, podremos saber qué acción contribuye más a la felicidad. Se puede así dar un sentido claro y preciso a la afirmación de que la virtud es el arte de propiciar la felicidad.

64. *El hedonismo y las virtudes*

Hemos visto que en el *Protágoras* se parte del hedonismo epistemológico para argumentar, en apoyo a las doctrinas socráticas, que la virtud es conocimiento y que todas las virtudes son una sola. Éstas no constituyen las únicas doctrinas socráticas sobre la virtud que resultan más admisibles a la luz del hedonismo.

El hedonismo le permite a Sócrates afirmar no sólo que cada virtud es un arte, sino que todas las virtudes son el mismo arte que tiende hacia el mismo fin; pues, de acuerdo con el *Protágoras*, la única diferencia importante entre un placer y otro es cuantitativa (356a5–c1).[38] Si esto es así, la creencia de Sócrates en la unidad de las virtudes se vuelve más admisible. La Tesis de la Unidad no queda asegurada si nos limitamos a convenir que todas las virtudes se encaminan a la felicidad; si ésta no es sino un conjunto de bienes heterogéneos, incluso contradictorios entre sí , y si una virtud se encamina a uno de estos bienes, y otra a otro, no tendríamos motivos para suponer que las dos virtudes son realmente idénticas. Por el contrario, si el placer es un fin uniforme y homogéneo, todas las virtudes que se encaminan a él presentan más visos de ser el mismo conocimiento del mismo bien

[37] La afirmación de que tenemos una concepción independiente de lo que es un buen producto artesanal no necesita ser cierta con respecto a absolutamente todas las cosas que podrían llamarse *technē*. Véase cap. 5, n. 13.

[38] Sobre las objeciones al hedonismo cuantitativo, véanse §§77, 78, 200, 216.

y, en consecuencia, ser la misma virtud. El hedonismo le permite a Sócrates prever y responder una línea de objeción que había quedado irresuelta en los diálogos breves.

El hedonismo epistemológico y la unidad de las virtudes nos indican la manera de contestar a Sócrates cuando pide una definición de las virtudes. En los diálogos breves no se siente satisfecho con ninguna de las definiciones que se proponen para las virtudes; las limitaciones epistemológicas que impone a las definiciones aceptables explican su insatisfacción.[39] En el *Eutifrón* sugiere que los términos morales ("bello", "justo", "bueno" y sus opuestos) dan lugar a discrepancias y que éstas sólo se eliminan cuando sustituimos estos términos por otros que hacen referencia a propiedades capaces de ser determinadas por medio de la medición, supuestamente por medio de juicios cuantitativos que todos aceptan, sin importar la postura que hayan adoptado al inicio de una discusión particular (*Eu.* 7b6–c8). De hecho Sócrates no presenta esto como una condición explícita para que la definición de una virtud sea admisible, pero no indica otra forma de llegar a una definición que resuelva las discrepancias en torno a lo que exigen las virtudes.[40]

El hedonismo epistemológico hace que tal limitación de las definiciones parezca a la vez razonable y satisfactoria. El placer ofrece, en apariencia, una descripción más determinada de la felicidad porque resulta más fácil saber si una persona la está pasando bien que saber si es feliz. Para saber si una persona es feliz, necesitamos una descripción más determinada de la felicidad; la referencia al placer parece proporcionar esa descripción. El problema de si una acción o una manifestación del carácter propicia la felicidad puede reducirse a la cuestión de la manera en que dicha acción o manifestación del carácter afecta los sentimientos de una persona; por lo menos sabemos cuál es el tipo de evidencia que debemos buscar para responder a esto. Y por lo tanto una explicación de la virtud que haga referencia al placer parece abrir la posibilidad de una adecuada definición socrática.

Sería un error afirmar que en los diálogos breves Sócrates acepta implícitamente el hedonismo, o que se compromete con él a través de sus otras concepciones; ambos asertos irían, injustificablemente,

[39] Con respecto a las limitaciones epistemológicas de las definiciones, véanse §§14, 42.

[40] También podrá considerarse que el hedonismo satisface la exigencia de explicación implicada en la concepción socrática de la definición. Véase Sharvy (1972), p. 136 (quien no menciona el hedonismo).

mucho más allá de las evidencias que poseemos. Por otro lado, los diálogos breves facilitan entender por qué podría resultar comprensible que Sócrates aceptara el hedonismo. No hay nada en ellos que nos lleve a asombrarnos si se compromete con esta corriente en el *Protágoras*. Por el contrario, sería natural y razonable que un defensor de Sócrates se vuelque al hedonismo.

La alusión al hedonismo en el *Protágoras* resulta inteligible si el diálogo presenta las reflexiones de Platón sobre el método y la teoría ética de Sócrates. Esta concepción del *Protágoras* tendría probablemente una aceptación más amplia si no fuera porque muchos lectores están convencidos de que Platón no puede tomar en serio esta versión del hedonismo. Pero nada de lo expresado en los diálogos socráticos breves impide que se la acepte, y por lo tanto no podemos recurrir a ellos para demostrar que Platón debe rechazar esta corriente. Puesto que el hedonismo del *Protágoras* presenta una defensa razonable de la teoría moral de los diálogos breves, es justo concluir que ésta es también la intención de Platón.

Así, pues, no podemos estar seguros de que las innovaciones (según parecen ser) del *Protágoras* representan las concepciones del Sócrates histórico. Y las dudas persisten si miramos las evidencias externas. Aunque Aristóteles cita el *Protágoras* como prueba de que Sócrates rechazaba la incontinencia, no habla ni en favor ni en contra de Sócrates y el hedonismo. Quizá obtengamos información más definida del hecho de que un grupo de seguidores de Sócrates, los cirenaicos, eran hedonistas. Esto resultaría sorprendente si Sócrates hubiera ya rebatido el hedonismo y si la mayoría creyera que las concepciones del maestro eran claramente incompatibles con esa corriente. Sin embargo, el hecho no causa ninguna sorpresa si suponemos que los cirenaicos creían estar desarrollando los tipos de argumentos que aparecen en el *Protágoras*.[41] Es cierto que las concepciones de los cirenaicos no prueban por sí solas que Sócrates aceptaba el hedonismo según se expone en el *Protágoras*; sólo sugiere que probablemente no lo rechazaba.

Otros de sus seguidores, los cínicos, se oponían resueltamente al hedonismo, considerando quizá que la idea de Sócrates de que la virtud basta para alcanzar la felicidad excluía toda defensa hedonista

[41] Sobre los cirenaicos, véase Irwin (1991), pp. 57–62. Su pertinencia para entender a Sócrates es observada por Zeller (1885) (lo cual se discute en el cap. 5, n. 25); Grote (1888), I 178, pp. 199–201 y Vlastos (1991), p. 301.

de la virtud.[42] De la misma forma en que a los cirenaicos les habría resultado difícil presentarse como socráticos si Sócrates hubiera sido considerado en general como un opositor al hedonismo, también les habría resultado difícil a los cínicos presentarse como socráticos si la gran mayoría hubiera creído que Sócrates respaldaba el hedonismo sin vacilación. Lo más razonable es considerar la formulación del hedonismo expuesta en el *Protágoras* como una contribución de Platón, reconocer sus fuentes socráticas y admitir que no puede determinarse a ciencia cierta hasta qué punto es socrática y hasta qué punto es platónica.

65. *El método socrático en el* Protágoras

A partir del examen de la ética socrática, hemos encontrado motivos para considerar que el hedonismo del *Protágoras* expresa la reflexionada concepción de Platón. Esta conclusión queda sustentada también por ciertos rasgos del método que usa Sócrates en el diálogo. De diversas maneras intenta ofrecernos una razón para confiar en la seriedad y en la solidez de sus argumentos.

En primer lugar, Protágoras discute en un nivel más afín con Sócrates que los interlocutores de los diálogos breves. Responde a sus dudas sobre si la virtud puede enseñarse presentando una defensa compleja y convincente de su propia concepción de la virtud. Las preguntas de Sócrates no lo perturban, y defiende su postura con mucha habilidad. Platón utiliza la actitud independiente y crítica de Protágoras hacia Sócrates para demostrarnos que éste toma en cuenta las objeciones y alternativas admisibles durante la defensa de su propio punto de vista. Aun más, Sócrates no se contenta con responder a las objeciones que Protágoras desea plantear, sino que de hecho lo presiona para que exponga objeciones razonables que el mismo Protágoras se inclina a rechazar (331b8–d1, 333c1–9).

Los objetivos de Sócrates lo separan de Protágoras, pues éste supone que tanto él como Sócrates tienen como interés principal ganar la discusión y, por lo tanto, alega que cada uno debería estar en libertad de escoger las tácticas que le parezcan más apropiadas para triunfar

[42] Algunas fuentes antiguas atribuyen la observación "Preferiría volverme loco antes que experimentar placer" a Antístenes; véase DL VI 3(= Giannantoni (1983) V A 122). Aspasio, *in EN* 142.8–10 (= Giannantoni (1983) V A 120), sostiene que Antístenes no consideraba el placer ni como un bien intrínseco ni como un bien accidental.

(334d6–e3, 335a4–8). Sin embargo, Sócrates niega que la victoria sea su propósito fundamental;[43] quiere examinar los auténticos méritos de los argumentos y descubrir a qué se compromete realmente una persona al sostener una u otra postura.[44]

El interés de Sócrates por examinar las opiniones y los argumentos, en tanto opuestos a los enunciados de cada uno de los interlocutores, resulta particularmente importante en la discusión sobre la incontinencia. Sócrates y Protágoras convienen en la imposibilidad de hacer lo que es peor sabiendo lo que es mejor, pero Sócrates no quiere que el resto de la discusión se limite a descansar en lo que Protágoras acepta (352d4–353b5). Y de este modo el argumento sobre el hedonismo consiste en una conversación imaginaria entre Sócrates y Protágoras, por un lado, y la mayoría de la gente, por el otro. Sócrates no desea basarse solamente en el acuerdo de Protágoras, sino también en el acuerdo meditado de la mayoría; de aquí que insista en que están en libertad de retirar su consentimiento si advierten alguna alternativa al hedonismo (354e8–355a5). El argumento crucial sobre la incontinencia es aun más complejo. Se trata de una conversación entre Sócrates y Protágoras, que representan las opiniones de la mayoría, y un interlocutor imaginario que pretende refutar esas opiniones. El uso de un interlocutor imaginario nos permite examinar los méritos del argumento aparte de la idea que nos formemos de la persona particular que lo defienda, bien o mal, en esta ocasión determinada.

Al final del diálogo se subraya este contraste entre las actitudes de Sócrates y Protágoras hacia el argumento. Este último no quiere seguir desempeñando el papel de interlocutor cuando advierte que ha sido refutado; sugiere que Sócrates se muestra competitivo al presionarlo para que responda, haciendo ver a todos que él ha ganado (360b6–e5).[45] Sócrates rebate esta caracterización de sus propósitos, e insiste

[43] La distinción de Pródico en 337a6–b3 alude (aunque no con mucha precisión) a este contraste.

[44] La oposición entre el propósito constructivo del argumento socrático y el carácter agonístico del argumento protagórico se pone particularmente de manifiesto en el pasaje dedicado a la discusión de Simónides; en 348c5–7 Sócrates subraya su interés principal. Así como el *Eutid.* presenta ejemplos de argumentación erística, el *Pr.* presenta un ejemplo de argumentación agonística. Véase Vlastos (1991), pp. 135–139. Es un error utilizar este pasaje, como lo hace Klosko (1979), como evidencia para sustentar la idea de que el diálogo en su conjunto es erístico.

[45] Sobre la acusación de competitividad, véase §86.

en que sólo desea esclarecer las implicaciones de la discusión sobre la virtud que ambos han sostenido (360e6–361a3).

Sócrates personifica la conclusión del argumento, y la hace arbitrar entre las posturas iniciales que él y Protágoras habían adoptado (361a3–c2). No se arroga la victoria; afirma que los méritos reales del argumento exigen que ambos modifiquen sus aseveraciones originales. La conclusión personificada señala que en realidad Sócrates se ha esforzado por demostrar la unidad de las virtudes;[46] no se ha limitado a defender esa tesis en aras del argumento, sino que la ha defendido frente a la concepción contraria que Protágoras sostuvo con toda seriedad. Sócrates afirma que la discusión ha arribado a una conclusión sobre los méritos de sus opuestos puntos de vista. Protágoras no ha tomado en cuenta la posibilidad de arribar a ese resultado por medio del interrogatorio socrático.

El malentendido de Protágoras de los métodos y los objetivos de su oponente le impide entender las implicaciones de sus propios asertos sobre la virtud y sobre sí mismo como maestro de la virtud. Sócrates sugiere esta falta de comprensión de una manera bastante sorprendente, presentando el argumento contra la incontinencia como una defensa de los sofistas. La mayoría, afirma, se abstiene de pagar una educación sofista para sus hijos porque no reconocen que el conocimiento basta para la virtud; como creen en la incontinencia, no se percatan de que lo único que necesitamos es subsanar nuestra ignorancia (357e2–8). No debemos dejar de lado la conclusión de Sócrates como una simple ironía. No hay razón para dudar de la sinceridad de su afirmación en este lugar (y en el *Menón*, 91b2–92c5) de que los prejuicios que la mayoría tiene contra los sofistas se fundan en motivos erróneos. Pero se nos escaparía el objetivo del argumento socrático si supusiéramos que no pretende criticar a la sofística. No dice que Protágoras y los demás puedan subsanar la ignorancia cuyo resultado es el error; se limita a señalar que afirman ser capaces de subsanarla (357e3–4). Ha ofrecido razones para dudar de su afirmación.

Entre estas razones, la principal surge durante la discusión sobre la Tesis de la Unidad. Por un lado, Protágoras asegura que puede separarse la valentía de las demás virtudes, rechazando así la Tesis de la Unidad. Por el otro, rechaza la posibilidad de la incontinencia (352c8–d3), ya que conviene con la opinión de Sócrates de que el conocimiento es suficiente para llevar a cabo la acción correcta y no

[46] Véase 361c1, *epicheirôn apodeixai*.

puede ser arrastrado de un lado para otro; de hecho, expresa, sería la mayor vergüenza para él negar que el conocimiento posee esta facultad (352c8–d3).

Podría resultarnos sorprendente que Protágoras convenga con Sócrates, después de haber rechazado previamente la sugerencia de éste sobre la valentía y la sabiduría; pues si el conocimiento basta para llevar a cabo la acción correcta, ¿por qué iba a necesitarse algo más que el conocimiento para ser valiente? Platón no está tratando a Protágoras de manera injusta. Sócrates podría argumentar que si su interlocutor pretende realmente enseñar la virtud, y no sólo una habilidad que puede usarse bien o mal, debe estar de acuerdo con su opinión de que el conocimiento es suficiente para la virtud.[47]

La actitud de Protágoras hacia el hedonismo deja entrever otra confusión. Pues aunque rechaza la incontinencia (debilitando así sus motivos para creer que la valentía puede separarse de las demás virtudes), se opone inicialmente al hedonismo, a pesar de que, según Sócrates, la refutación de la incontinencia depende del hedonismo. Ya sea que acepte o rechace la incontinencia, está planteando dificultades para algunas de sus otras afirmaciones.

Su actitud hacia la unidad de las virtudes presenta un problema aun más profundo. Como hemos observado, su afirmación de que las virtudes que enseña son aquéllas que benefician tanto al agente como a la comunidad se sostendrían mucho más fácilmente si también aceptara la Tesis de la Unidad o la Tesis de la Reciprocidad. No obstante, puesto que sostiene que la valentía puede ser separada de las otras virtudes, le da lugar al crítico para que pregunte qué impide que cultivemos las virtudes individualistas independientemente de las altruistas. No podemos decir a ciencia cierta que Platón tiene la intención de hacernos ver esta aparente incoherencia de la postura de Protágoras, pero constituye una incoherencia más que expone el mismo tipo de confusión que Platón señala. Por orgulloso que se sienta Protágoras de haber superado las opiniones comunes (328a8–b5, 352e2–3), se basa con frecuencia en el sentido común sin examinarlo. Puesto que no ha analizado su propia postura, no se percata de que sus objeciones al sentido común contradicen sus propios puntos de vista.

[47] Platón no enfatiza esta consecuencia de las opiniones de Protágoras, y no hay motivos para suponer que el Protágoras histórico lo notara. Lo mismo se aplica a Gorgias sobre la retórica; véase §68.

El elenco socrático, por el contrario, busca descubrir conflictos insospechados del sentido común; al poner de manifiesto las contradicciones de la postura de Protágoras, Sócrates reivindica su propia actitud, más crítica, hacia el sentido común. En su argumento en favor de la unidad de la virtud, ha defendido los aspectos más contraintuitivos de su concepción y mostrado que puede pasar el tipo de examen crítico en el que Protágoras fracasa.

Al enfatizar estos aspectos del método socrático, Platón busca aplacar al crítico insatisfecho con el uso del elenco en los diálogos breves. Sócrates no se limita a basarse en el acuerdo de un interlocutor que simpatiza con él: Platón desea demostrar que las conclusiones se fundan en un examen justo de los méritos del caso, según se le presentan a una persona que no está dispuesta inicialmente a convenir con Sócrates. Estas pretensiones del método socrático deberían animarnos a tratar las premisas y las conclusiones de los argumentos éticos del diálogo como expresiones de la concepción del propio Platón.

7

EL ARGUMENTO DEL *GORGIAS*

66. *Temas principales*

Tal como el *Protágoras* ilustra la diferencia entre los métodos argumentativos favorecidos por algunos sofistas y los defendidos por Sócrates, el *Gorgias* ilustra la diferencia entre la retórica y el elenco socrático. Sócrates ataca la retórica por su irracionalidad y su falta de comprensión. De acuerdo con su argumento, la retórica produce persuasión y convicción, que pueden ser verdaderas o falsas, y la compara con las artes, las cuales poseen un método para llegar a opiniones verdaderas que tienen una comprensión racional (454c–455a, 465a).

Sócrates afirma que su método basado en el elenco merece la confianza racional que no amerita la retórica. Para defender esta afirmación, niega que sus objetivos o tácticas sean los de la erística, y distingue claramente entre la búsqueda dialéctica de la verdad y el propósito erístico de obtener la victoria en una discusión (457c4-458b3).[1] En esta medida, Platón pretende defender el método de argumentación utilizado en los diálogos breves. Sin embargo, tal como procede en el *Protágoras*, no se limita a presentar el método de los primeros diálogos socráticos como un punto fijo de comparación con la retórica. También desarrolla su método para responder a atinadas críticas del método previo y demostrar con mayor claridad por qué este último no está abierto de hecho a ciertas críticas que podrían parecer razonables.

No es soprendente que la defensa de su método conduzca a Sócrates a defender sus convicciones morales. Isócrates, influyente contemporáneo de Platón, defiende regularmente los beneficios morales

[1] Sobre la erística y la dialéctica, véase §11.

y educativos de la retórica en oposición a las pretensiones de la erística, cuyas argucias argumentativas tienen por resultado estrafalarios enunciados morales que no puede esperarse que nadie tome en serio. Calicles es quien presenta varias de las acusaciones de Isócrates; en el *Gorgias*, al contrario de los diálogos socráticos breves, Platón defiende la filosofía y la moralidad de su maestro contra las críticas de Isócrates.[2] Como el método socrático se ridiculiza con base en que le permite a Sócrates defender estrafalarios enunciados morales, es importante que éste demuestre que las afirmaciones que propugna no son finalmente estrafalarias.

Con el fin de defender la moralidad socrática, Platón se centra en una afirmación crucial de su maestro, la cual probablemente será ridiculizada por un crítico del estilo de Isócrates. En los diálogos breves, Sócrates supone que la justicia es suficiente para alcanzar la felicidad, pero no presenta los argumentos que justifican su supuesto; el sentido común podría concluir razonablemente que, en su ansiedad por defender la justicia, tanto él como sus crédulos interlocutores quedaron atrapados en una paradoja absolutamente increíble.

En el *Gorgias* Platón se propone defender la opinión socrática sobre la justicia. Quiere demostrar que el método socrático puede producir un argumento coherente, capaz de obligar incluso a un interlocutor sumamente crítico a aceptar esa opinión, y que ésta es una consecuencia inevitable, aunque sorprendente, de ciertas opiniones morales que no tenemos razón alguna para desechar.[3]

67. *Objeciones a la retórica*

La crítica de la retórica en el *Gorgias* sigue una línea de argumentación que se encuentra bosquejada y sugerida en el *Protágoras*. En este último, Sócrates indica que las personas que confían en la sofística están desencaminadas y que incluso quienes desconfían de ella no advierten dónde yace realmente el error. En el *Gorgias* argumenta que las personas no advierten el verdadero error de la retórica porque no han

[2] Para las concepciones de Isócrates, véanse *Antid.* pp. 50, 84–85, 270, 285; *Helen* pp. 1, 5; *c. Soph.* p. 7.

[3] La datación relativa del *G.* y del *Pr.* se discute sucinta y correctamente en Rudberg (1953), Dodds (1959), pp. 16–21. Para una discusión reciente, véanse Kahn (1988) y Taylor (1991), pp. xviii–xx. Mis principales razones para considerar al *G.* como posterior al *Pr.* y a los diálogos breves se pondrá de manifiesto en la discusión del hedonismo (§§77, 78) y del método socrático (§§85, 86).

examinado los falsos supuestos, tanto epistemológicos como morales, que subyacen en las concepciones convencionales sobre la retórica. Ésta es similar a la sofística, por cuanto sólo nos parece admisible en la medida en que compartimos ciertos falsos supuestos relativos a la virtud y al conocimiento que Sócrates desea echar por tierra. Su mayor preocupación no está centrada en los propios sofistas, retóricos y oradores, sino en las personas que los escuchan.[4]

Sócrates argumenta que ni el propio orador ni su público poseen motivo alguno para valorar la retórica. No es un arte genuina, ya que carece de todo método racional basado en la comprensión de su materia de estudio (454c–455a, 462b3–c3, 465a). La retórica no puede ofrecer una explicación (*logos*) ni una razón (*aitia*) de por qué hace lo que hace, y no entiende la naturaleza de las cosas que utiliza. Algo que carece de estos aspectos racionales de un arte debe ser una simple "habilidad" empírica (465a1–7). Los oradores y los retóricos no poseen un buen motivo para pensar que necesitan convencer a otros de que crean una cosa en vez de otra, y por lo tanto su público carece de razones para confiar en sus consejos.[5]

Desde el punto de vista de Sócrates, el hecho de que la pastelería, la cosmética y la retórica no sean artes se relaciona en cierta medida con la circunstancia de que están encaminadas a complacer a sus clientes, y no a lo que es realmente bueno (464a3–e2). El especialista en un arte toma como referencia una norma objetiva que determina la manera en que debe hacerse el producto, aparte de lo que pueda complacer al cliente. No estamos tomando el tipo de norma correcta si lo único que podemos decir es que a la gente le gustan los resultados. Aunque existe el arte de fabricar automóviles (puesto que se exige de éstos que funcionen sin necesidad de muchas reparaciones, que sean razonablemente seguros y duraderos, y otras cualidades), no hay un arte, según el criterio socrático, que se ocupe de diseñar automóviles que satisfagan el gusto popular, pues en tal caso el objetivo del diseñador estaría sujeto a caprichos e impulsos.

Sócrates debe convenir en que nuestras preferencias con respecto a los automóviles son importantes para explicar por qué un buen coche no tiene que descomponerse con frecuencia ni ser tan grande

[4] Utilizo "retórico" para denotar a un maestro profesional como Gorgias, quien enseña el arte de hablar en público, y "orador" para significar a quien habla en público utilizando ese arte.

[5] El argumento de Sócrates contra la retórica se discute en Penner (1987a) y Vickers (1985), pp. 83–120.

que se requiera de un hangar para guardarlo; éstas son características de un buen vehículo debido a que están relacionadas con el uso que queremos darle a los automóviles. Pero ello no significa que las normas para construirlos no sean objetivas, pues un comprador sensato desea un coche que posea ciertas propiedades objetivas, aparte de la tendencia a complacer al cliente. Si un vehículo parece agradarme (por su color o su apariencia, por ejemplo, o porque ha gozado de una eficaz publicidad), pero no es realmente confiable o seguro, tendría entonces buenos motivos para sentirme suspicaz al respecto.

Esta característica de un arte explica por qué el hecho de que la retórica no se funde en las apropiadas normas objetivas constituye un motivo para desconfiar de ella. En ocasiones podemos tener plena conciencia de que una persona practica la "adulación" (como Sócrates la llama) porque posee la habilidad de complacernos. Si, por ejemplo, nos percatamos de que los fabricantes de rosquillas son dados a complacernos, pero ignoran cómo preparar alimentos saludables, esto no minará necesariamente nuestra confianza, ya que, por principio, no acudimos a ellos en busca de una dieta sana. Pero si descubrimos que el médico o el fabricante de automóviles poseen esa habilidad de la "adulación" sin que logren hacer ninguna otra cosa buena, tendremos motivos para desconfiar de ellos, pues no acudimos a estos especialistas para que nos adulen, sino para mantenernos realmente sanos o para comprar un automóvil realmente confiable.

Esta comparación es lesiva para la retórica. Desde el punto de vista de sus "consumidores" —el público que está siendo convencido por el orador—, la separación entre la retórica y el conocimiento del bien debería suscitar dudas sobre el valor de la primera. De hecho, Sócrates sugiere que el valor que tendemos a concederle a la retórica es inconsistente con la comprensión de su naturaleza. Pues el consejo político del orador no nos persuade debido a que pensamos que conoce técnicas eficaces para convencernos, sino a que creemos que su consejo es bueno; si luego acabamos por percatarnos de que creímos que nos aconsejaba bien sólo porque esgrimía técnicas de persuasión eficaces, y no porque su consejo fuera realmente bueno, será razonable que éste nos parezca menos convincente. Una vez que entendemos por qué el orador nos resulta persuasivo, lo consideraremos menos digno de confianza y, por lo tanto, menos persuasivo.[6]

[6] En el *Fdr.* 271a–277b, se sugiere que la retórica podría tener una aplicación legítima a la luz de la comprensión del bien y de la psicología de la persuasión.

68. *Retórica y justicia*

Gorgias podría responder a la objeción de Sócrates si demostrara que el consejo que nos ofrece el orador se apoya en convicciones confiables acerca de lo que es bueno para nosotros. Indica que, cuando la retórica se utiliza de manera justa, da origen a un producto digno, al igual que las demás artes (456a8–457c3). El hecho de que algunas personas la empleen incorrectamente no es motivo para sentir por ella una desconfianza general. Sócrates argumenta que la postura de Gorgias es inconsistente. Este último supone a la vez (1) que los oradores pueden servirse incorrectamente de la retórica para propósitos injustos y (2) que si sus alumnos no conocen lo que es la justicia y la injusticia, Gorgias mismo se las enseñará. Pero al mismo tiempo acepta que (3) si una persona ha aprendido lo que es la justicia, será justa y no querrá cometer injusticias (460a–c); sin embargo, los supuestos (2) y (3) tomados en conjunto entran en conflicto con (1).

¿Es justa la objeción de Sócrates? Gorgias carece de bases para protestar, ya que los tres pasos se han planteado explícitamente y él los ha aceptado. Sin embargo, resulta más difícil entender por qué debe aceptar los supuestos (2) y (3) al mismo tiempo si pretende defender su afirmación de que no se debe culpar al retórico cuando sus alumnos utilizan su arte incorrectamente.[7]

Polo sugiere que Gorgias no tendría que haber admitido el supuesto (2), y que sólo lo aceptó porque le dio vergüenza negarlo. De acuerdo con Polo, debió mostrarse francamente indiferente a las preguntas sobre la justicia y decir que enseñaba a las personas a ser buenas oradoras sin importar en qué forma optaban luego por aplicar su arte (461b3–c4). Esta actitud se aproxima a la postura que Platón le atribuye a Gorgias en otro lugar.[8] Si Platón hubiera comenzado el diálogo atribuyéndole este punto de vista a Gorgias, ningún lector contemporáneo lo habría acusado de actuar de manera injusta. Puesto que se abstiene manifiestamente de atribuirle dicha postura, y dado que Polo llama la atención sobre ésta, Platón debe tener la intención de

[7] El argumento contra Gorgias se discute en Penner (1987a), pp. 323–325.

[8] En *M.* 95c1–4 Gorgias ridiculiza a los sofistas que aseguran enseñar la virtud; él se limita a afirmar que hace de las personas oradores inteligentes. En *Ap.* 19e es uno de quienes profesan educar al pueblo, pero no se le atribuye la afirmación de que le enseñe la virtud. Ninguno de estos dos pasajes implican que Gorgias sea un sofista.

sacar a la luz alguna dificultad que tendría que hacer vacilar a Gorgias antes de aceptar la postura que Polo le ofrece.

Si Gorgias hubiera seguido el consejo de Polo, habría debilitado su defensa en dos puntos: (a) Su habilidad de persuadir a un paciente de aceptar un benéfico tratamiento médico demuestra la utilidad de la oratoria política. (b) No debemos responsabilizar al retórico por el mal uso que hagan sus alumnos de la retórica. El primer punto de Gorgias sólo resultaría admisible si siempre pudiéramos confiar en que los oradores se guían por una concepción verdadera de cuáles son los intereses de su público; pero si los oradores aprenden retórica sin aprender lo que es la justicia, no podemos confiar en que velarán por los intereses de su público, ya no digamos en que tengan una concepción verdadera de ellos. Y así se derrumba el primer punto de la defensa de Gorgias. El segundo se desploma con éste, pues si sabía que probablemente sus alumnos iban a emplear la retórica de manera injusta, pero no hizo nada al respecto, tendremos motivos razonables para culparlo, aun si alentaba la esperanza de que no la aplicaran para malos fines; del mismo modo (para seguir la comparación de Gorgias) tendríamos razón de responsabilizar a un vendedor de armas que hubiera vendido pistolas a sabiendas de que los compradores iban a usarlas para cometer un asesinato.

Estas dificultades, resultantes de haber rechazado el supuesto (2), podrían indicar que Gorgias debió quedarse con éste y descartar el (3). Sócrates cree en el supuesto (3) porque piensa que el conocimiento es suficiente para la virtud, ¿pero por qué debería Gorgias convenir con él? ¿Por qué no se limita a decir que enseña lo que es la justicia y la injusticia, pero no puede garantizar que la gente se vuelva justa a través de sus enseñanzas?

Esta respuesta a Sócrates también debilitaría los puntos (a) y (b) de la defensa de Gorgias. Pues si la enseñanza de la justicia no hace justos a los oradores, no tendremos motivos para confiar en su consejo; si Gorgias admite que, aunque informe a las personas sobre lo que comúnmente se considera como justo e injusto, tiene plena conciencia de que no actuarán de manera justa, el hecho de que les informe esto no cuenta ni siquiera como un intento por garantizar el uso justo de su arte.[9]

[9] Kahn (1983), pp. 80–84, advierte que ésas son las razones para que Gorgias convenga con Sócrates, pero infiere sin justificación que el primero hace "una concesión [. . .] que no sólo es falsa sino reconocida como falsa por Gorgias en cuanto la hace" (p. 84). *Cfr.* §86 acerca de 508b–c.

Es razonable, pues, que Sócrates espere que Gorgias convenga en que la persona que se instruye sobre la justicia y conoce lo que ésta es debe ser justa. Si Sócrates está en lo cierto sobre este punto, Gorgias posee una defensa contra las objeciones a la retórica; pero en tal caso, como señala Sócrates, su interlocutor no debería conceder que las personas que realmente se han instruido sobre la retórica y la justicia emplearán la retórica de manera injusta. La alternativa a esto consiste en que, si existe la posibilidad de que quienes han aprendido lo que es la retórica y la justicia continúen utilizando la primera para malos fines, Gorgias no habrá demostrado por qué esta injusta aplicación no constituye un buen motivo para sospechar de la retórica. También en este caso, cuanto mejor entendemos la retórica, menos razones tenemos para confiar en ella.

Esta objeción a la postura de Gorgias perdería parte de su fuerza si, como él mismo lo indica, se aplicara a cualquier arte que pueda utilizarse injustamente. Si el argumento de Sócrates fuera ecuánime, ¿no demostraría igualmente que un médico o un maestro de gimnasia debe enseñar la justicia a sus alumnos? Si no culpamos al médico por las acciones injustas de sus discípulos, ¿por qué culpamos al retórico?

Sócrates podría señalar con toda razón que el objetivo y el producto de la retórica hacen que la cuestión de la justicia se vuelva más apremiante. Un carpintero injusto es capaz de fabricar una cama perfecta; podemos comprarle la cama si nos cercioramos de que no nos está engañando ni cobrando de más. Sólo necesitamos asegurarnos de que es competente en la práctica de su arte. Pero si un orador es injusto, ¿podemos seguir confiando en su capacidad de ofrecernos un buen consejo? Su única destreza consiste en las técnicas de persuasión, y carecemos de motivos para valorar el efecto que éstas puedan tener sobre nosotros si el orador no es a la vez justo. No podemos protegernos de las consecuencias de su injusticia cerciorándonos de que es competente en la práctica de su arte. Su injusticia, pues, parece interferir con su capacidad para dar origen a un producto que valga la pena, mientras que no interfiere necesariamente con esta misma capacidad cuando se trata de un auténtico artesano. Las objeciones de Sócrates con respecto a la retórica y la justicia nos brindan especiales motivos para desconfiar del consejo que nos ofrece un orador.

Así, pues, el ataque de Sócrates a Gorgias no se basa sencillamente en una apelación dogmática a la concepción de que el conocimiento basta para la virtud. Demuestra que Gorgias carece de una respuesta adecuada a las sospechas que suscita el uso injusto de la retórica y

que, en consecuencia, no tenemos motivos para aceptar su defensa de esta última. Observamos que Protágoras afirmaba con bastante descuido que era capaz de enseñar la virtud, sin haber reflexionado cautelosamente sobre cómo ha de ser la virtud si se la puede enseñar; cuando se plantea esta pregunta, entendemos por qué no es irrazonable que Sócrates le sugiera a Protágoras que acepte su postura.[10] De modo semejante, la postura de Gorgias resulta más difícil de sostener si rechaza la concepción socrática. En ambos casos Platón demuestra por qué es más difícil descartar el punto de vista de Sócrates de lo que tal vez supusimos al principio.

69. *Poder y justicia*

Al igual que Protágoras, Gorgias afirma que enseña algo que será bueno tanto para sus alumnos como para la comunidad en su conjunto.[11] Aun así, reconoce un posible conflicto entre el interés del propio orador y los requerimientos de la justicia, y no explica por qué razón el orador querría ser justo si obtiene alguna ganancia actuando de manera injusta. Polo plantea esta cuestión más precisamente; rechaza la pretensión de Gorgias de que enseña justicia, sugiriendo que este último ha hecho esa equívoca afirmación por pudor (461b3–c4). Cuando Sócrates argumenta que la retórica no es un arte verdadera porque el retórico y el orador ignoran lo que es benéfico para las personas a quienes aconsejan (464e2–465a7), Polo le contesta que está considerando el beneficio erróneo de la gente. Polo se centra (como lo hizo Gorgias, 452e1–8) en el beneficio que tiene la retórica para el orador, aseverando que éste posee un enorme poder que le resulta bueno a todas luces (466a9–c2). Con el fin de refutar a Sócrates, Polo necesita demostrar que ese gran poder del orador le resulta bueno, consideradas todas las cosas,[12] sea o no sea justo.

[10] Sobre la postura de Protágoras y Sócrates, véase §65.

[11] Sobre la enseñanza de Protágoras, véase §55.

[12] Por "x es bueno para A consideradas todas las cosas" y "x es bueno para A en general" quiero significar que x propicia la felicidad de A más que cualquiera de sus opciones. He sustituido "consideradas todas las cosas" o "en general" donde Platón se limita a decir "bueno", "mejor" o "benéfico" en 467e4, 468b2, 468b7, 468c3, 468d3. (En 468b6, 468d3 resulta obvio que está pensando en lo que es bueno para el agente.) Parece razonable entender de esta manera las afirmaciones de Polo y Sócrates; si Polo sólo sostuviera la afirmación más moderada de que la facultad conferida por la retórica es un bien que a veces puede ser un mal para el agente, consideradas todas las cosas, no habría refutado el aserto socrático de que el orador necesita ser justo con el fin de asegurar su bien general.

En primer lugar, Sócrates señala que la mera facultad de hacer lo que me parece bueno no garantiza que siempre obtenga lo que es realmente bueno para mí, consideradas todas las cosas (ya que puedo ignorar lo que es realmente bueno para mí); de aquí que esta facultad no me resulte siempre buena, consideradas todas las cosas (466d5–468e5).[13] Acto seguido se centra en las facultades específicas de encarcelar, expropiar y ejecutar que posee el orador. Demuestra que no es bueno para nosotros ejercer la facultad de matar o robar si actuamos por la ignorancia de lo que nos resulta bueno (465c8–470b8).

Polo responde que las facultades del orador, junto con el conocimiento de cuál es el momento apropiado para utilizarlas en una acción justa, le permite ganar el poder, la riqueza y la posición social del usurpador Arquelao, y quienquiera que alcance esta condición es feliz. Aunque Polo abandona su primera afirmación de que la retórica es en sí misma siempre buena, consideradas todas las cosas, sigue sosteniendo que el conocimiento necesario para aplicarla en beneficio propio es el conocimiento de cómo emular a Arquelao, no el de cómo ser justo.

Sócrates le responde afirmando que la justicia es necesaria y suficiente para la felicidad (470c1–471a3). Al contrario de Critón (*Cri.* 48b8–10), Polo se niega a aceptar esta polémica afirmación socrática, por lo cual Sócrates procede a defenderla. En su defensa, introduce otro supuesto que siempre es aceptado en los diálogos breves, a saber, que como la acción virtuosa es bella también resulta benéfica.[14] Polo rechaza este supuesto (474c9–d2), y por lo tanto Sócrates tiene que defenderlo.

Sócrates busca demostrar que la postura de Polo es inconsistente, y argumenta esto como sigue:

1. Cometer una injusticia es más vergonzoso, y por ende peor, que padecerla (474d3–475c9).

[13] He expuesto la conclusión del argumento de 466d5–468e5 en términos que pasan por alto ciertas controvertidas maniobras hechas por Sócrates. Véanse Irwin (1979), *ad loc.*; McTighe (1984); Weiss (1985); Vlastos (1991), pp. 148–154; Penner (1991). No veo que exista una base razonable para aseverar que Sócrates se vale intencionalmente de engaños.

[14] Con respecto a *Pr.* 333d y a la relación entre lo bello y lo benéfico, véase §56.

2. Polo no escogería (*dechesthai*) lo que es peor y más vergonzoso por encima de lo que es mejor y menos vergonzoso (475d1–e3).
3. Por lo tanto, no escogería cometer una injusticia en vez de padecerla (475e3–6).
4. Por lo tanto, es mejor para él padecer una injusticia que cometerla.

Y concluye que ha refutado la afirmación inicial de Polo, según la cual podemos ser felices sin ser justos.

Sócrates ofrece una defensa razonable de la premisa (1), si la interpretamos como que cometer una injusticia es peor para la comunidad (o para las personas afectadas) que padecerla. También resulta justificado que infiera (3) de las premisas (1) y (2), siempre que se entienda "peor" en la premisa (2), al igual que en la (1), como "peor para la comunidad". Sin embargo, no parece tener justificación alguna para inferir la conclusión (4). ¿Por qué no podría Polo defender el enunciado (3) argumentando que yo poseo sólidas razones morales para escoger las acciones bellas, ya que son mejores para la comunidad? En apariencia, aún podría rechazar la conclusión (4) razonando que estas acciones son peores para mí de lo que serían ciertas acciones vergonzosas.[15]

Polo, no obstante, ya se ha privado de la posibilidad de contestarle así a Sócrates. Anteriormente negó que cometer una injusticia sea peor para el agente que padecerla. Cuando Sócrates sugirió que Polo y todos los demás "creen que cometer una injusticia es peor que padecerla y que evitar el castigo es peor que ser castigado" (474b3–5), Polo rechazó la sugerencia, preguntando: "¿acaso preferirías padecer una injusticia en lugar de cometerla?" (474b6–7). En este contexto, "peor" debe significar "peor para el agente", ya que éste es el punto en discusión. Polo supone que, como no optamos por padecer una injusticia en vez de cometerla, no podemos pensar que eso es mejor para nosotros. En consecuencia, implica que si creyéramos que esto es mejor para nosotros, lo escogeríamos (474b9–10). De este modo se compromete con:

5. Si A cree que x es mejor que y para A, entonces escogerá x en vez de y (474b6–10).

[15] Polo es acusado, bastante injustamente, de hipocresía por Canto (1987), p. 71.

Una vez que ha aceptado esto, no puede aceptar los supuestos del (1) al (3) sin aceptar también el (4).[16]

Admitimos que el supuesto (5) es socrático, pues expresa parte del eudemonismo psicológico de Sócrates. Pero no se le imputa a Polo sin advertencia; Sócrates ha afirmado previamente la postura eudemonista (486b1–7, d1–7),[17] y Polo la ha aceptado. Éste no se percata de que al convenir a la vez con el supuesto eudemonista de Sócrates y con la opinión del sentido común de que vale la pena escoger la acción justa porque es bella, se estaba comprometiendo con la concepción socrática de que todo lo bello es benéfico para el agente; sin embargo, Sócrates le señala que quedó de hecho obligado a extraer esta conclusión, por sorprendente que le parezca.

La discusión con Polo responde a una objeción que sería razonable plantearle a la discusión con Gorgias. Sócrates supone, y Gorgias conviene con él, que quien conozca lo que es la justicia será también una persona justa; pero al principio no ofrece ninguna razón para este supuesto. Las concepciones de Polo sobre la justicia y el poder rebaten implícitamente el supuesto de Sócrates, ya que implican que la acción injusta es en ocasiones benéfica para el que la comete. Al refutar a Polo, Sócrates defiende su supuesto sobre la justicia: cuando sabemos lo que es la justicia, también sabremos que es bella, y si sabemos que todo lo que es bello nos resulta bueno, querremos (de acuerdo con el eudemonismo socrático) ser justos.

La polémica inicial sobre la retórica le ha permitido ahora a Platón centrar su atención en dos supuestos relacionados que subyacen en el argumento de los diálogos socráticos. Habitualmente Sócrates supone que la justicia basta para la felicidad y que todo lo que es bello debe ser también benéfico para el agente. La discusión con Polo ha demostrado que estos supuestos pueden defenderse ante las dudas de un interlocutor que, en un principio, se muestra hostil a la postura de Sócrates. De hecho, éste afirma haber probado que Polo no puede evitar estar de acuerdo con él.

Sin embargo, esta defensa de la ética socrática aún se encuentra incompleta, pues Sócrates sigue dando por sentado, sin fundamentarlos, no sólo la verdad del eudemonismo, sino también el supuesto

[16] El argumento de Sócrates contra Polo se examina en Santas (1979), pp. 233–240; Irwin (1979), *ad loc.*; Mackenzie (1982); Kahn (1983), pp. 84–97; McKim (1988), pp. 44–48 y Vlastos (1991), pp. 139–148.

[17] Estos dos pasajes ponen en claro que el bien que persigue un agente es el bien del agente mismo.

del sentido común de que la justicia altruista es bella. Este supuesto constituye el siguiente punto que se pondrá en tela de juicio.

70. *La discusión con Calicles*

Calicles sostiene, como lo hizo Polo, que Sócrates tiende una trampa a sus interlocutores al explotar su pudor de verse comprometidos a afirmar cosas que, convencionalmente, se considerarían chocantes; aunque Polo advirtió que utilizaba esta táctica contra Gorgias, cayó en la misma trampa (482c4–e2). Tanto Gorgias como Polo quedaron atrapados porque confieren cierto valor a los principios altruistas de la justicia, pues si aceptamos el eudemonismo socrático (que Calicles no impugna), veremos que las afirmaciones de Sócrates sobre la relación entre la justicia y la felicidad están sustentadas por los supuestos del sentido común con respecto a la justicia altruista. Calicles formula esta pregunta: Si rechazamos estos supuestos del sentido común, ¿podrá Sócrates convencernos de que tenemos buenos motivos para aceptarlos o deberá admitir que no es posible defenderlos a la luz de algo más fundamental?

En el *Critón*, se habría podido suponer que Sócrates argumentaría que no es posible una defensa ulterior de la justicia. Al razonar con Critón que es preferible padecer la injusticia antes que cometerla, le exige convenir que la justicia propicia la felicidad, sin brindarle ningún otro motivo para que se muestre de acuerdo con esta afirmación (*Cri.* 48b8–10). En el *Gorgias*, en cambio, le ofrece a Polo una razón para creer que la justicia propicia la felicidad; como Calicles rechaza la razón que le ha dado a Polo, Sócrates conviene en volver a abrir la cuestión. Cuando acepta la impugnación de Calicles, Sócrates implica que no considera el compromiso del interlocutor con la justicia altruista como un punto de acuerdo fundamental; cree que el elenco puede convencerlo de que se equivoca al rechazar ese compromiso.

Puesto que Sócrates quiere examinar y defender su postura moral sin apoyarse en supuestos convencionales que no se han analizado, tiene razón al indicar que Calicles constituye un interlocutor especialmente adecuado.[18] Calicles no le dará erróneamente su consentimiento por estupidez, pudor o falta de sinceridad (487d7–e6); su "franqueza" (487a7–b5) garantiza que va a atenerse firmemente a su

[18] *Cfr. Pr.* 348d5–349a6; Sócrates indica que la profesión de Protágoras lo convierte en un interlocutor adecuado.

postura anticonvencional. Aun así, Sócrates parece exagerar cuando afirma que aquello en lo que ambos puedan coincidir, sea lo que fuere, será la verdad (486e5–6, 487e6–7), pues la discusión aún le exige a Calicles convenir en ciertos puntos desde un principio. ¿Por qué no ha de retirar su acuerdo y, así, echar por tierra el argumento de Sócrates? Y aunque lo mantenga, ¿qué demuestra esto sobre la verdad de las conclusiones? Calicles señala que el hecho de que Gorgias y Polo se atengan a lo que han acordado revela algo acerca de Gorgias y de Polo, pero no necesariamente acerca de la verdad de sus afirmaciones. Es preciso que Sócrates nos convenza de que los acuerdos establecidos entre él y Calicles no se hallan abiertos a la objeción que este último plantea con respecto a lo que se había acordado previamente.

71. *La postura moral de Calicles*

Calicles argumenta que Sócrates carece de un motivo sólido para valorar la justicia altruista. Sostiene que ésta no es en absoluto una justicia verdadera y que en realidad es más bien vergonzosa que bella;[19] es justa y bella " por convención" , pero no "por naturaleza" (482e2–483d6). Calicles conviene en que es justo dar a las personas lo que éstas merecen, lo que se les debe y lo que es apropiado para ellas, pero argumenta que las opiniones emanadas del sentido común acerca de la justicia se forman a partir de un consenso erróneo sobre lo que es adecuado para las diferentes clases de personas. Este consenso refleja las concepciones de la gente inferior, que desea poner freno e inhibir los objetivos de las personas superiores (483e1–484a2).

Calicles considera la justicia altruista como un producto de la convención social más que de la naturaleza. En su opinión, la justicia natural exige la subordinación de los inferiores a los superiores, de suerte que estos últimos puedan tener lo que es apropiado a sus capacidades y objetivos superiores. No intenta demostrar que es bello y benéfico para los inferiores observar los principios de la justicia natural, pero argumenta que es bello y benéfico para los superiores seguir la justicia natural en vez de la convencional, y que no es sino cobardía si tales personas observan las reglas de la justicia convencional.

Cuando recurrimos a la justicia, normalmente suponemos que estamos echando mano de cierta razón imparcial, distinta de los objetivos

[19] Ésta es una diferencia entre las objeciones presentadas por Calicles y Trasímaco a la justicia hacia los demás. Véase §123.

de una persona particular, que sustenta al curso de acción justo.[20] Si aceptamos la justicia convencional, creemos —falsamente, desde el punto de vista de Calicles— que los intereses de la gran muchedumbre inferior tienen que determinar el trato apropiado que debe darse a cada individuo. Calicles presenta un principio imparcial opuesto, afirmando que los intereses de los superiores deben fijar el criterio de la justicia. Es un principio imparcial en el sentido de que se supone que el dominio de los superiores no sólo resulta bueno para los superiores mismos, sino también deseable desde un punto de vista distinto del que ellos tienen.

Para examinar la postura de Calicles, necesitamos analizar sus afirmaciones de que (1) violar las reglas de la justicia altruista es en interés de cierta gente, de que (2) esta gente es superior, y de que (3) lo que propicia el interés de esta gente es naturalmente justo. Quizá Calicles cree que la tercera afirmación se sigue de la segunda, pero al margen de lo que decidamos con respecto a las afirmaciones segunda y tercera, la primera es independiente de ellas.

En opinión de Calicles, esto forma parte de una vida digna de excelencia, en la cual se desarrollan las capacidades y los deseos personales y se los satisface. Las aspiraciones de una persona superior no se quedarán en el nivel de lo que le resulta fácil en el presente o lo que puede obtener sin dificultad; querrá más de lo que tiene, y querrá las virtudes que le permitan transformar sus aspiraciones en objetivos prácticos y, al mismo tiempo, llevar a cabo estos objetivos. Es por esta razón que Calicles valora la sabiduría y la valentía (491a7–b4). El tipo de persona que admira busca el poder y el éxito en el nivel político (491b1–2), y por lo tanto también valora la filosofía (en su lugar) y la habilidad retórica (484c4–d7, 485d3–e2); se sirve de estas capacidades para ayudarse a sí mismo y a sus amigos y para dañar a sus enemigos (492b8–c3).[21]

Al presentar la crítica que Calicles le hace a la justicia altruista, Platón llama la atención hacia una fuerte línea de objeciones a la ética socrática que se pasa por alto en los diálogos breves. Si Calicles está en lo correcto, parte de los supuestos de Sócrates resultarán entonces completamente equivocados. Platón no pretende que la postura de

[20] Con respecto a la imparcialidad de la justicia, véase §213.

[21] Sobre el uso del poder para ayudar a los amigos y dañar a los enemigos, *cfr. Rep.* 343e5–7; Blundell (1989), pp. 50 ss. No usar este poder constituye un signo de cobardía, *anandria*; *cfr. Cri.* 45d8–46a4 (acerca del *Cri.* y del *G.*, véase cap. 8, n. 18).

Calicles trasluzca una perspectiva excéntrica o sumamente radical de la justicia convencional; no es sino una poderosa declaración de las ideas que atraen a muchos contemporáneos de Sócrates y Platón. La concepción de la virtud y de lo que es una buena persona centrada en el poder, la riqueza y la condición social individuales se encuentra firmemente establecida en el pensamiento ético griego, y coexiste incómodamente con una concepción de la virtud que se relaciona con las obligaciones de la justicia altruista. Protágoras sugiere, pero no lo argumenta, que estas dos concepciones se combinan en la virtud que él y los atenienses enseñan.[22] Desde el punto de vista de Calicles, ambas concepciones son contradictorias, y la concepción correcta de lo que es una vida digna nos exige rechazar la justicia altruista.

Sócrates comienza su examen de la postura de Calicles preguntando por qué es justo por naturaleza que los superiores violen las reglas de la justicia convencional y por qué no es justo por naturaleza que los inferiores pongan freno a los superiores. Argumenta que Calicles no puede identificar de manera consistente la superioridad de las personas superiores con su mayor fuerza. Pues si la mayor fuerza implica superioridad, y si la gran muchedumbre inferior es colectivamente más fuerte que una sola persona superior, aquélla debe ser también superior colectivamente. En consecuencia, tiene que ser naturalmente justo que la persona superior se someta a la muchedumbre inferior, al contrario de lo que Calicles afirmó antes (488b8–489b6).

Calicles no sale mejor librado si se limita a decir que los superiores son quienes poseen una sabiduría superior, suponiendo que se tengan en cuenta todas las clases de sabiduría, pues entonces no puede explicar por qué los más sabios deberían tener más (490a1–491a3).[23] Sócrates sugiere que es ridículo afirmar que los mejores zapateros deberían tener más zapatos; si bien resulta más razonable sostener que los mejores granjeros deberían tener más semillas, no es esto lo que Calicles quería decir con "tener más" .

Estas objeciones, aunque tildadas por Calicles como la habitual táctica erística de Sócrates (490e9–491a3), poseen un punto de interés más serio. Para que Calicles justifique su afirmación de que violar la justicia convencional es realmente justo para los superiores, y no una mera ventaja para ellos mismos, debe explicar por qué su superioridad

[22] Sobre la concepción de la virtud de Protágoras, véase §55.

[23] *Cfr.* Trasímaco sobre la extralimitación, §123.

les da derecho a un trato preferencial. Sócrates lo exhorta a caracterizar el tipo de superioridad que justifica esta apelación a la justicia natural.

Calicles responde que los superiores son quienes muestran sabiduría en el manejo de los asuntos de la ciudad y valentía para llevar a cabo sus propósitos (491a7–b4); es adecuado que esta gente gobierne, y la justicia consiste en que tengan más porque son gobernantes (491c6–d3). Esta respuesta sigue sin explicar lo que es naturalmente justo en el trato preferencial que se les debe a los gobernantes, pero Sócrates abandona ahora este asunto para pasar a un problema sobre la felicidad.[24]

72. *La concepción de la felicidad de Calicles*

Sócrates parece cambiar de rumbo en la discusión cuando invita a Calicles a convenir en que los superiores que gobiernan sobre los demás también deben gobernar y dominar sobre sí mismos; con esto quiere decir que deberían tener control sobre sus placeres y apetitos (491d10–e1). Calicles responde que esta propuesta exige una excesiva restricción de los deseos (491e5–6, 492c4–e2). Desde su punto de vista, la felicidad requiere de apetitos grandes y ambiciosos, así como de su satisfacción (491e5–492c8); "¿cómo podría un ser humano llegar a ser feliz 'en tanto' se halle esclavizado a una 'cosa', sea la que fuere?" (491e5–6). La persona feliz está en libertad de satisfacer sus deseos, tiene los recursos para satisfacerlos y, para este fin, toma provecho de su libertad y de sus recursos.

Calicles intenta estructurar una concepción de la felicidad que sustente su rechazo de la justicia. Debe afirmar que todos los deseos de una persona, especialmente los más ambiciosos, deben expandirse y satisfacerse. Si tuviéramos un poderoso deseo de ser justos y lo satisfacemos, no seríamos menos felices (según una de las concepciones de la felicidad) que la persona que satisface apetitos fuertes y ambiciosos. Pero Calicles no puede aceptar esta conclusión. No quiere limitarse a decir que es posible ser felices sin ser justos; argumenta que es imposible ser felices si somos justos.[25] En consecuencia, tiene que alegar que la felicidad exige el desarrollo y la satisfacción de esos tipos de deseos cuya denodada búsqueda es incompatible con

[24] La cuestión acerca de la relación entre el interés de los gobernantes y el interés común se indaga en la *Rep.* Véase §213.

[25] Compárese la postura de Calicles con la de Trasímaco y la de Glaucón y Adimanto; §§123, 132.

el respeto por la justicia. Aun más, no quiere sostener que los deseos que satisface la persona feliz son particularmente buenos, pues en este caso se plantearía la cuestión de por qué los deseos que Calicles prefiere son mejores que los que satisface la persona justa. Tiene que insistir en que el único hecho pertinente acerca de los deseos que han de satisfacerse consiste en que son tan poderosos y elevados como sea posible. De aquí que deba rehusarse a diferenciar los deseos sobre cualquier otra base.

Esta concepción de la felicidad muestra en qué se diferencian los superiores de las personas ordinarias y por qué es preciso darles más recursos. La mayoría, desde el punto de vista de Calicles, no puede lograr la clase de felicidad que él concibe debido a que carece de los recursos materiales necesarios y, también, a que es indecisa y cobarde (492a1–3).[26] Como le avergüenza su debilidad de carácter, la oculta pretendiendo que la templanza es bella, y la autocomplacencia, bochornosa (492a3–b1). Desde la perspectiva de Calicles, la forma correcta de utilizar los abundantes recursos materiales consiste en tratarlos como un medio para llevar una vida de autocomplacencia; indica que es una vergüenza que las personas que poseen tales recursos sean engañadas a fin de que condenen la vida autocomplaciente (492b1–c3).

Como Calicles rechaza la concepción convencional de la justicia y sostiene que la justicia natural requiere que los recursos se asignen a los superiores, necesita explicar qué clase de superioridad nos exige violar la justicia convencional. Responde que la justicia natural demanda que se asignen recursos a los superiores debido a que éstos son los únicos que poseen una razonable posibilidad de ser felices. Darles estos recursos a los inferiores sería desperdiciarlos a lo tonto en personas que psicológicamente son incapaces de utilizarlos para alcanzar la felicidad. No sería justo acusar a Platón de atribuirle subrepticiamente a Calicles una concepción extrema de la felicidad a fin de facilitarle a Sócrates su refutación. Es la concepción que Calicles necesita para sustentar sus objeciones a la justicia convencional.[27]

Al defender su concepción de la felicidad, Calicles introduce el hedonismo. Argumenta que una persona con autodominio, cuyos deseos

[26] Olimpiodoro, 152.1–3, menciona únicamente la falta de recursos materiales de la mayoría de la gente.

[27] La concepción de la felicidad de Calicles se discute en Kahn (1983), pp. 104 ss.; Rudebusch (1992).

son moderados y los satisface, no puede ser feliz. Una persona así vive como una roca: ni disfruta del placer ni siente dolor. Por el contrario, vivir placenteramente requiere de la mayor afluencia posible de satisfacciones y, por ende, de los deseos más ambiciosos, ya que sólo éstos exigen de una enorme afluencia para su satisfacción (494a6–c3). Calicles argumenta, pues, que si identificamos la felicidad con el placer máximo debemos convenir con su expansiva concepción de la felicidad, ya que una persona que satisface deseos poderosos y elevados intensifica al máximo su placer. Aunque algunos de estos deseos puedan parecer repulsivos desde otro punto de vista, la felicidad consiste en el placer que logramos al satisfacerlos; el único problema consiste en saber si el placer es lo suficientemente intenso (494c4–495d5).

Platón pone en claro que las afirmaciones de Calicles sobre la felicidad implican la aceptación del hedonismo, pues Sócrates señala con cierto énfasis, y Calicles finalmente se muestra de acuerdo, que éste sostiene la identidad de lo placentero con el bien (495d2–5). Éstos son los mismos términos en los cuales se formuló la postura hedonista en el *Protágoras*.

73. *La concepción de la felicidad de Sócrates*

En respuesta a la afirmación de Calicles de que la felicidad es incompatible con el autodominio (491d4–e6), Sócrates expone una visión diferente de la felicidad. Calicles rechaza la idea de la felicidad que sostiene que "quienes no tienen ninguna necesidad son felices" (429e3–4).[28] Sócrates, por el contrario, describe los perniciosos efectos de un deseo fuera de control, con la esperanza de convencer a Calicles de que debe preferir, "en vez de una vida insatisfecha y desenfrenada, la que se provee y satisface ordenada y adecuadamente con las cosas que se hallan presentes en cada ocasión" (493c5–7).

Lo que sostienen tanto Calicles como Sócrates con respecto a la felicidad podría defenderse recurriendo a las concepciones que el sentido común tiene sobre éstas.[29] Calicles conviene en que la felicidad requiere del éxito y de la prosperidad externas. Puesto que exige condiciones externas favorables, necesitamos cuantiosos recursos para asegurar esas condiciones, y puesto que las virtudes reconocidas nos

[28] El término "necesidad", *deisthai*, puede ser sustituido por "falta" o "carencia".

[29] Con respecto a las opiniones sobre la felicidad sustentadas por el sentido común, véase §21.

impiden adquirir los cuantiosos recursos y los éxitos externos que son precisos para la felicidad, no podemos considerarlos como medios para alcanzarla. Así, pues, Calicles recurre a un aspecto de la felicidad reconocido por el sentido común y argumenta que es tan esencial para ser felices que debe dominar cualquier concepción del sentido común con respecto al valor de las virtudes altruistas.

Sócrates también adopta una actitud crítica hacia el sentido común, pero llega a la conclusión opuesta. Recurre a la idea del sentido común de que una vida feliz es "autosuficiente" (*autarkēs*), porque no necesita nada más, y "segura" (*asphalēs*), porque es inmune al infortunio (Ar. *Ret.* 1360b14). Sócrates sugiere que satisfacemos estas condiciones si y sólo si adaptamos nuestros deseos a las condiciones existentes para satisfacerlas y, de este modo, aseguramos su satisfacción. Llamemos a esto la concepción "adaptativa" de la felicidad.[30] Si es correcta, la autosuficiencia exigida por el sentido común refuta la idea que éste posee, según la cual la felicidad requiere de la prosperidad externa. La exigencia de prosperidad externa sustenta la concepción expansiva de la felicidad propugnada por Calicles, pero no puede conciliarse (según Sócrates) con la arrolladora demanda de autosuficiencia y seguridad.

Esta concepción socrática de la felicidad muestra que la concepción de Calicles no constituye el único medio para formarse una postura consistente a partir de las opiniones sobre la felicidad que sostiene el sentido común. El resto del diálogo debe poner de manifiesto si hay que optar por la solución de Calicles o por la de Sócrates.

74. *La respuesta de Sócrates a Calicles*

Sócrates presenta dos argumentos contra la idea de Calicles de que lo placentero es idéntico al bien. Ambos argumentos giran en torno a una diferencia entre el placer del momento y el bien de una persona, considerado en tanto que se extiende durante la vida de ésta en su conjunto. Resulta difícil, no obstante, determinar si Sócrates explota esta diferencia de manera justa y si expone ciertas dificultades auténticas del hedonismo.

En primer lugar, señala que podemos sentir placer y dolor al mismo tiempo, pero que no nos puede ir bien y mal a la vez (495e1–497d8).

[30] Esta concepción se encuentra estrechamente relacionada con algunas de las estrategias adaptativas que se discuten en Elster (1983), esp. cap. 3.

Esta diferencia muestra que sentir cierto grado de placer o de dolor simultáneamente no es lo mismo que gozar de buenas o malas condiciones a lo largo de toda la vida, pero no demuestra que las buenas o malas condiciones no puedan identificarse con un predominio del placer sobre el dolor durante la propia vida en su conjunto. Y por lo tanto el argumento no refuta la concepción hedonista de la felicidad.

De hecho, es difícil creer que Platón tuviera la intención de refutar el hedonismo mediante este argumento. Calicles ha puesto en claro que está considerando a personas que escogen su estilo de vida (491e7–492a3, 494c2–3), y Sócrates ha reconocido que el juicio con respecto a la felicidad de una persona debe emitirse teniendo en cuenta la vida de ésta en su conjunto (494c6–8). Probablemente, el primer argumento pretende mostrar por qué el hedonista debe identificar el bien con el máximo placer a lo largo de toda la vida; en cualquier caso, se trata de una postura hedonista que Sócrates necesita rebatir si desea refutar a Calicles.

En el segundo argumento (497d8–499b3), Sócrates busca poner en evidencia que el hedonismo de Calicles es inconsistente con la opinión de que la valentía es una virtud.[31] Para el hedonista, una virtud es un estado o una capacidad que resulta útil para intensificar el placer al máximo, pero no hay razón, según Sócrates, para pensar que la valentía es particularmente útil para este propósito. Sócrates observa que en las batallas el cobarde obtiene por lo menos tanto placer como el valiente, de suerte que no parece que la valentía resulte más eficaz que la cobardía para garantizar el placer.

Calicles admira a los valientes porque "son lo bastante fuertes para lograr lo que tienen en mente, y no retroceden debido a una debilidad del alma" (491b2–4). Estas personas fuertes y resueltas tienen planes para sí mismas y quieren llevarlos a cabo; como los temores y la "debilidad" nos desaniman a poner en práctica nuestros planes, los agentes que tienen interés en realizar sus proyectos preferirán contener el miedo y evitar la cobardía. La persona ideal de Calicles lleva a cabo sus propios planes y satisface sus propios apetitos (491e8–492a3) sin temor a lo que piensen los demás (492a3–b1).

Sócrates señala que la admiración de Calicles por este estilo de vida bien planeado y resuelto contradice el contenido particular que, según da por sentado, va a poseer: el desenfrenado intento por satisfacer

[31] El argumento se discute en Santas (1979), pp. 270–76e; Irwin (1979), pp. 202–204.

los propios apetitos. Pues el tipo de planificación y resolución que Calicles valora sólo le resulta atractivo a un hedonista consistente si representa una estrategia sensata para intensificar al máximo el placer en su vida. El ejemplo del cobarde demuestra que la planeación y la resolución pueden no ser mejores que la cobardía como estrategia para intensificar el placer al máximo; de aquí que el hedonismo no justifique la preferencia de Calicles por la valentía sobre la cobardía.[32]

En respuesta al argumento de Sócrates, Calicles opta por abandonar su hedonismo, en vez de dejar de lado su explicación de las virtudes. Una persona que careciera completamente de valentía nunca persistiría en la consecución de un plan racional si sintiera dolor o renuencia, pero aun así podría desempeñarse bien en su búsqueda del placer, ya que su sensibilidad al dolor la haría sentirse especialmente complacida en el momento en que éste se mitigase. De hecho, la discusión de Calicles sobre el placer y el deseo implica precisamente ese incremento proporcional del dolor, el deseo y el placer. Pero tal persona tendría escasas probabilidades de ejecutar sus planes racionales; sería enteramente incapaz de formárselos y de aplicar la razón práctica a sus estados futuros. Es justificado que Calicles se niegue a hacer este enorme sacrificio de la agencia racional.

75. *Retórica y placer*

Al inicio del diálogo, Sócrates criticó la retórica por su excluyente interés en el placer y su indiferencia hacia el bien; sugirió que, desde el punto de vista del consumidor, deberíamos desconfiar de ella porque no podemos esperar que el consejo encaminado a nuestro placer inmediato garantice nuestro bien. Sócrates retoma esta crítica de la retórica después de refutar el hedonismo de Calicles (500e4–501b1). Como lo hace frecuentemente en este diálogo, recurre a su último argumento para demostrar que una conclusión previa se hallaba justificada, aun cuando en su momento haya parecido estar abierta a la

[32] Este aspecto de la polémica con Calicles se discute brevemente en Lafrance (1969), pp. 25 ss., y con mayor detenimiento en White (1985). La sugerencia de White de que la versión del hedonismo presentada por Calicles refleja la idea de que sólo el presente es importante para evaluar el bienestar de uno mismo (pp. 149 ss.) resulta atractiva, pero no me convence. (Me parece más apropiada para un punto de vista cirenaico; véase Irwin (1991).) Creo que los aspectos expansivos de la concepción de Calicles contestan las dudas en torno a 498b–c que White quiere responder recurriendo a la idea que él se ha formado de Calicles (p. 152).

objeción. La discusión con Calicles muestra por qué el público del orador no debe confiar en su consejo y por qué el orador mismo se equivoca al seguir la recomendación de Polo, según la cual debe buscar su propio poder.

Si la concepción de la felicidad de Calicles fuera correcta, se desplomarían entonces algunos de los fundamentos que tenemos para sospechar de la retórica.[33] Pues si la felicidad consiste en el placer que resulta de satisfacer los deseos a medida que van surgiendo, el orador podría afirmar que propicia nuestra felicidad. Puesto que puede presentar un curso de acción bajo una luz favorable, es capaz de inducir en nosotros un fuerte deseo por ese curso de acción y, en consecuencia, ofrecernos cierta perspectiva de satisfacer un fuerte deseo si llevamos a cabo la acción que él recomienda. En caso de que dicha acción nos decepcione, el orador podrá quizá convencernos de que no debemos preocuparnos demasiado por el asunto, si tiene la habilidad de proponernos otra cosa que acabe por interesarnos intensamente.

Sócrates indica que ésta es la clase de satisfacción que podemos esperar de la retórica. Pericles satisfizo los apetitos del pueblo y luego los incrementó para que éste exigiera más; incluso lo llevó a demandar tanto que se volvió contra él debido a que siempre lo dejaba insatisfecho (515b6–516d4). Si nos limitamos a pensar en intensificar el placer al máximo, no tendremos motivos para decir que la política de Pericles fuera mala para los atenienses; sólo sería mala para ellos si sus deseos sobrepasaran su capacidad de proveer los recursos necesarios para satisfacerlos.

De modo semejante, la concepción de la felicidad de Calicles sustentaría el aserto de Polo de que los oradores propician su propio bien detentando y ejerciendo el poder que les otorgan sus habilidades retóricas. Sócrates y Polo coinciden en que los oradores hacen lo que deciden, y Calicles debería convenir en que están en posición de satisfacer sus apetitos. Si el bien de una persona no consiste más que en la máxima satisfacción de sus apetitos a medida que se le van presentando, el orador no parece desempeñarse tan mal.

No obstante, si la concepción de la felicidad de Calicles es errónea, quienes buscan lo placentero sin el bien están persiguiendo la satisfacción de apetitos particulares a medida que surgen, pero descuidan

[33] Con respecto a la conexión entre la refutación de Calicles y el veredicto sobre la retórica, véase también White (1985), pp. 149 ss. Su explicación difiere de la mía por las razones indicadas en el cap. 7, n. 32.

lo que es bueno para ellos en su vida como un todo. Aunque el orador tiene la habilidad de crear y satisfacer apetitos particulares, carece del arte de crear y satisfacer deseos que propicien el bien en nuestra vida como un todo. De modo semejante, el orador no tiene motivos para confiar en su propia habilidad. Si sigue el consejo de Polo, podrá satisfacer sus apetitos a medida que se presenten, pero no tiene razón alguna para creer que al proceder así va a propiciar su bien.

Así, pues, Sócrates está perfectamente justificado al enfatizar la importancia de su discusión con Calicles sobre el placer y la felicidad. Quiere dejar claro que éste se encuentra comprometido con las premisas del argumento, de suerte que puede demostrar que Calicles no tiene manera de escapar a la conclusión. Calicles aseguró que las indagaciones de Sócrates eran triviales y que no lograban establecer ningún resultado importante porque se basaban en los trucos de la erística. Sócrates ha tratado de mostrar que estas objeciones no pueden plantearse contra el argumento que acaba de dar. Una vez que su interlocutor ha sido refutado, señala que no fue sincero cuando concedió las premisas cruciales (499b4–8), pero el argumento previo ha probado que no puede sostener sus afirmaciones iniciales con respecto a la justicia sin sostener las premisas que conducen a su refutación. Sócrates está en lo cierto al sostener que ha debilitado la oposición de Calicles al concepto de la justicia altruista.

76. *Felicidad y orden racional*

En respuesta al argumento de Sócrates, Calicles opta por abandonar el hedonismo en vez de dejar de lado su opinión de que la valentía es una virtud. ¿Hace la elección correcta?

Sócrates defiende la elección de Calicles alegando que el bien de una persona exige una especie de orden racional de sus deseos. En el *Critón* Sócrates recurrió a una analogía entre la salud del cuerpo y la justicia del alma (*Cri.* 47d3–48a1), pero no intentó demostrar en qué son análogas ambas condiciones. En el *Gorgias* trata de precisar esa analogía. Distingue dos partes del alma que poseen dos tipos diferentes de deseos.[34] La parte que tiene apetitos es díscola e insaciable (493b1–3); si nos limitamos a cultivar la satisfacción de los deseos,

[34] Sócrates no utiliza en realidad una palabra para "parte"; se limita a emplear el artículo y el adjetivo neutros (493b1–2). Véase cap. 13, n. 2.

fortaleceremos este aspecto no racional e insaciable, volviéndonos incapaces de una planeación racional. Si así es como se diferencian los deseos, cualquier preocupación por nosotros mismos en tanto agentes permanentes con planes a largo plazo nos exigirá reconocer el valor de mantener el alma en orden y reprimir los deseos que no deben ser satisfechos (503d5–504e5). Poseer esta clase de orden equivale a tener bajo control los propios apetitos (*epithumiai*) (505b1–5).

Calicles tiene razón, pues, al valorar la valentía, porque un agente racional la necesita para ejecutar sus planes racionales. El valiente se apega a sus planes racionales y no se desvía de ellos a causa del temor. Sócrates señala que tenemos la misma razón para valorar la templanza; pues la persona templada se apega a sus planes racionales y no se desvía de ellos por la perspectiva del placer. Si Calicles reconoce que la represión del deseo exigida por la valentía es razonable, debe valorar también el orden psíquico que resulta de la templanza en igual medida que el que resulta de la valentía (504d1–3, 505b1–11, 506d2–507a2).

Sócrates puede ahora responder a la afirmación de Calicles de que la justicia altruista nos perjudica porque interfiere con la expansión y la satisfacción máximas de los deseos. Sócrates argumenta que este hecho sobre la justicia convencional no constituye un motivo de condena, sino una razón para defenderla; pues la naturaleza de los deseos racionales y no racionales no garantiza que cierta restricción de los deseos redunde en nuestro propio interés. Como la justicia interfiere con la expansión de nuestros deseos exigiéndonos contener parte de los deseos no racionales, resulta benéfica en vez de perjudicial.

Aquí finaliza el argumento ético principal del *Gorgias*. El diálogo razona en forma muy convincente para llegar a un resultado importante, a saber, que los motivos de Calicles para suponer que la persona justa sale perjudicada por ser justa no son buenos ni suficientes, ya que Sócrates demuestra que su interlocutor no puede llevar más allá su crítica de la justicia sin comprometerse con una versión del hedonismo que debilita su propia concepción de lo que es un agente virtuoso. Si Sócrates ha demostrado esto, también ha probado que negarse a sacrificar la justicia a otros bienes aparentes no resulta tan obviamente errónea como podría parecer en un principio; Polo y Calicles han intentado explicar dónde está el error en la postura de Sócrates, y no lograron mostrar que hubiera nada malo en ella.

Como lo afirma Sócrates, se ha puesto de manifiesto que sus oponentes estaban comprometidos con una postura ridícula (509a4–7), mientras que su propia postura ha permanecido incólume.

> Estas cosas que nos parecieron antes verdaderas, en los argumentos previos, se han mantenido firmes y sujetas, como si dijéramos —aunque sea un poco descortés expresarlo así— por argumentos férreos y diamantinos; o por lo menos así lo parece hasta aquí. (508e6–509a2)

Las cosas que "nos parecieron" se refieren a la conclusión de la polémica con Polo, pero las que "se han mantenido firmes y sujetas" aluden a la confirmación ofrecida por la polémica con Calicles.[35]

Sin embargo, estar de acuerdo con Sócrates hasta este punto no equivale a aceptar todas sus conclusiones. Pues se expresa como si hubiera defendido algo más que la conclusión que hemos derivado de sus argumentos explícitos. Asegura haber reivindicado su propia afirmación de que la justicia basta para alcanzar la felicidad, pero lo único que en realidad ha argumentado es que Calicles se equivoca al sostener que la justicia es incompatible con la felicidad.

¿Ha dicho Sócrates lo suficiente en el *Gorgias* para permitirnos introducir el argumento ulterior que sustentaría sus afirmaciones más extremas sobre la justicia y la felicidad? Para responder a esta pregunta, debemos examinar con mayor cuidado ciertos aspectos de sus ideas sobre esta última.

[35] La distinción crucial entre "nos parecieron" (el aoristo *phanenta*) y "se mantienen firmes y sujetas" (el presente *katechetai* y el presente perfecto *dedetai*) está marcada claramente en Cope (1883); Woodhead (1953); Schleiermacher (1977); Canto (1987). Queda borrosa en Croiset y Bodin (1923); Robin (1950) y Kahn (1983), p. 87.

8

IMPLICACIONES DEL *GORGIAS*

77. *Hedonismo cuantitativo*

El argumento de Sócrates en favor de la justicia se apoya en ciertas afirmaciones sobre la felicidad. Rechaza la concepción expansiva de Calicles, tachándola de visión hedonista, y ataca a su interlocutor recurriendo a una concepción adaptativa de la felicidad. Para evaluar el éxito del argumento socrático, necesitamos examinar sus puntos de vista sobre la felicidad.

En primer lugar, surgen varias cuestiones con respecto al tratamiento del placer en el *Gorgias*, especialmente en lo tocante a su relación con el hedonismo del *Protágoras*.[1] Calicles afirma la identidad del placer y el bien, mientras que Sócrates la niega. La tesis aceptada en el *Protágoras* y la que Sócrates rechaza en el *Gorgias* se expresan exactamente en los mismos términos (*Pr.* 354e8–355a2, 355b3–c1; *G.* 495d2–5). ¿Quiere decir Platón que el hedonismo del *Protágoras* requiere que se acepten las conclusiones de Calicles sobre la felicidad?

Hemos encontrado motivos para pensar que el hedonismo del *Protágoras* expresa el punto de vista del propio Platón y no se da por sentado sólo en aras del argumento. Si el *Gorgias* rechaza realmente esta misma doctrina hedonista, parecería entonces que Platón ha cambiado de idea con respecto al hedonismo, y debemos hallar algún motivo que explique tal cambio de opinión.

Sin embargo, es posible que no debamos suponer que la doctrina hedonista rebatida en el *Gorgias* es realmente la misma que se expone en el *Protágoras*. En este último parecen tomarse en cuenta las objeciones de Sócrates a Calicles, pues insiste en que el placer debe evaluarse

[1] Las doctrinas hedonistas del *Gorgias* y el *Protágoras* se comparan en Gosling y Taylor (1982), pp. 70–75; Kahn (1988), pp. 72 ss., pp. 93–95; Rudebusch (1989), pp. 37 ss.

no sólo considerando el placer del momento sino también el placer máximo que se obtiene durante la vida en su conjunto. En este énfasis en la planeación a largo plazo, la "ciencia de la medida" del *Protágoras* parece expresar el mismo compromiso con la prudencia racional que Sócrates explota para refutar el hedonismo de Calicles.

Al identificar lo placentero con el bien, Calicles sostiene que la complacencia irrestricta en cualquier clase de placer, sea el que fuere, constituye el bien de una persona. Esta afirmación podría sugerir que ha olvidado que debe considerarse el placer con respecto a la propia vida en su conjunto. Aunque concedamos que el cobarde obtiene un mayor placer inmediato, todavía podemos argumentar que el valiente obtiene un mayor placer en general. Ésta es la razón de que el *Protágoras* considere que una vida de máximo placer requiere de la valentía y de la templanza.

Lo antedicho basta para demostrar que los defensores de la postura ética adoptada en el *Protágoras* estarán en desacuerdo con Calicles. Pero no basta para demostrar que tienen derecho a estar en desacuerdo con él, ya que aún falta preguntar si tienen derecho a sostener, sobre bases estrictamente hedonistas, que el valiente obtiene un mayor placer a largo plazo que el cobarde. Ésta es precisamente la cuestión que plantea Sócrates en el *Gorgias*.

¿Acaso el argumento que Sócrates desarrolla para demostrar que el cobarde obtiene por lo menos tanto placer como el valiente (497c8–499b3) se desploma en cuanto el hedonista distingue el placer del momento del placer durante la vida en su conjunto? Sócrates impugna implícitamente esta respuesta hedonista. Observa que el cobarde siente más dolor cuando el enemigo avanza y más placer cuando el enemigo retrocede (498b2–7); el dolor resultante de su temor intensifica el placer del alivio cuando pasa el peligro. Ahora Calicles ha convenido en que obtenemos más placer si, por ejemplo, comemos cuando tenemos hambre que si comemos cuando no nos sentimos particularmente hambrientos; y como el cobarde tiene mucho más miedo del peligro que el valiente, se siente más complacido si la amenaza del mal pasa sin tocarlo.

Aun más, si la cobardía del cobarde lo expone a un mayor peligro en el futuro, puede esperar obtener un placer más intenso si tiene la suerte de evitar los males en ciernes. Desde luego, también puede tener mala suerte, pero esto no demuestra que le vaya peor, desde un punto de vista puramente hedonista, que al valiente. Pues incluso si el valiente toma precauciones (y tampoco en este caso con certidumbre)

contra infortunios futuros, se expone al dolor que el cobarde evita y, al mismo tiempo, se niega los intensos placeres del cobarde, quien suspira de alivio cuando se desvanece el peligro.

Así, pues, a Calicles le resulta difícil negar que la estrategia del cobarde sea por lo menos tan buena como la del valiente en tanto medio de aumentar al máximo el placer general. La fuerza del argumento de Sócrates no depende de un descuido injusto de la diferencia entre el placer del momento y el placer que se obtiene a lo largo de la vida; y de este modo el argumento rebate un punto de vista hedonista que defiende la valentía como la mejor estrategia para intensificar al máximo el placer a lo largo de la vida.

Este argumento pone al descubierto una dificultad en lo tocante a especificar la felicidad en términos hedonistas puramente cuantitativos. En el *Protágoras* Sócrates sugiere vagamente que no vivimos bien si llevamos una vida de dolor, mientras que sí vivimos bien si llegamos al final de nuestra existencia "viviendo placenteramente" (*Pr.* 351b3–7). Es necesario precisar esta sugerencia, pero ninguna formulación más precisa parece enteramente satisfactoria. Sería poco realista insistir en que una vida feliz no contiene el más mínimo dolor. Por otro lado, cabe suponer que no nos aseguramos la felicidad si en nuestra vida el placer excede al dolor sólo mínimamente, mientras que parece exagerado (y quizá incomprensible) insistir en que únicamente somos felices si logramos obtener un placer mayor que el que cualquier otro pueda experimentar.

Tal vez podemos decir que en una vida feliz el placer debe predominar a un grado suficiente para que sea claramente placentera en su conjunto. Pero esto también parece implicar una afirmación cuestionable sobre la felicidad. ¿Deberíamos estar dispuestos, por ejemplo, a acumular una serie de graves aflicciones, siempre que los placeres resultantes sean lo bastante grandes como para crear un cuantioso excedente de placer con respecto al dolor? ¿O importa más la cantidad absoluta de dolor? Esta pregunta la plantea, en relación con un caso trivial, una persona que está dispuesta a sentir comezón a fin de obtener el placer de rascarse y, en relación con un caso más importante, el cobarde que está dispuesto a sufrir un mayor dolor en aras de un placer más intenso. El argumento del *Gorgias* nos muestra que cuando intentamos formular la correcta concepción cuantitativa de la felicidad en términos hedonistas, podemos terminar por preguntarnos si tal concepción resulta admisible en lo absoluto.

El mismo argumento refuta el hedonismo epistemológico del *Protágoras*. El hedonismo epistemológico no sólo afirma que una cosa es placentera si y sólo si es buena, sino también que creemos que lo bueno no es sino placer, por lo cual pensamos que una cosa es buena sólo porque, y en la medida en que, sea placentera. En el *Gorgias*, Sócrates sugiere que si no pensamos más que en obtener el máximo placer, el cobarde puede defender su cobardía por lo menos tan fundamentadamente como el valiente puede defender su valentía.

78. *El placer y el bien*

Al responder a las objeciones de Sócrates, Calicles intenta distinguir los placeres buenos de los malos, y asegura que los placeres del valiente son mejores que los obtenidos por el cobarde (499b4–d3; compárese con *Pr.* 351c2–e7). El *Protágoras* mostraba de qué manera el hedonista podía tratar de reducir la distinción entre placeres buenos y malos a una distinción entre el mayor o el menor placer en general. Pero cabe dudar si esta reducción se apoya en una concepción admisible del placer.

En el *Protágoras* Sócrates se concentra en ejemplos que hacen parecer razonable la suposición de que obtenemos más de la misma cosa a la larga si cedemos una parte en lo inmediato; un dolor de muelas y el dolor que experimentamos cuando el dentista nos cura son lo bastante similares para permitirnos decir que aceptamos un poco de dolor ahora (cuando nos curan) a fin de evitar un dolor mayor de la misma especie en el futuro. Puesto que podemos suponer cierta uniformidad en el placer que se pierde y el placer que se obtiene, es fácil ver que cabe afirmar que obtenemos o perdemos más de la misma cosa.

Sin embargo, no toda comparación de los bienes y los males resulta fácil de entender en estos términos puramente cuantitativos. El cobarde está dispuesto a confrontar el dolor de la mala fama y de los peligros a largo plazo con el fin de obtener el placer del alivio cuando el riesgo pasa. La persona intemperada de Calicles prefiere los extravagantes placeres físicos a tal punto que está dispuesta a dejar de lado las exigencias de la justicia y la templanza. ¿Significa esto que al final de cuentas consigue una cantidad menor del mismo tipo de placer que busca? Quizá el justo siente tanto placer siendo justo que le resultaría intolerable transgredir la justicia por los placeres que atraen al intemperado. Pero, ¿acaso este último no podría decir

lo mismo sobre sus placeres en comparación con los del justo? No queda claro de qué manera una comparación puramente cuantitativa logra explicar el desacuerdo entre la persona intemperada y la templada, y Sócrates no expone la forma en que el hedonista hace frente a tales casos.[2]

Podríamos argumentar que los placeres del cobarde son malos porque no hay que complacerse tanto en la desaparición de un peligro inmediato ni sentirse tan escasamente preocupado por la perspectiva de un peligro futuro; o podríamos argumentar que los placeres del valiente son resultado del ejercicio de su capacidad racional como agente más que de una pasiva espera de que se disipen las sensaciones dolorosas. Ambos argumentos nos ofrecen razones para convenir con el juicio de la persona valiente, pero representan un abandono del hedonismo epistemológico. Si los valores del cobarde determinan sus placeres y los valores del valiente determinan los suyos, no podemos echar mano de un cálculo independiente del placer para decidir quién tiene razón. Como lo señala Sócrates, debemos tomar el bien como nuestro fin y escoger las cosas placenteras en aras de lo bueno, no al revés (500a2–4). Al afirmar que el bien, no el placer, constituye el fin al que debemos encaminarnos, Sócrates rechaza la prioridad epistemológica del placer sobre el bien.

Si ésta es la manera correcta de entender ambos diálogos, el *Protágoras* no defiende entonces una compleja versión del hedonismo que elude las objeciones planteadas en el *Gorgias*. Por el contrario, los argumentos antihedonistas de este último presentan graves dificultades precisamente al hedonismo epistemológico que se defiende en el *Protágoras*. De hecho, la fuerza de las objeciones expuestas en el *Gorgias* nos llevan a preguntarnos si Platón adopta seriamente la doctrina hedonista del *Protágoras*. ¿No es pro bable que estas dificultades le llamen la atención y que lo lleven a moderar su aceptación del hedonismo? Esta sugerencia no puede ser descartada, pero el *Protágoras*, por sí solo, no parece apoyarla, ya que Platón no ofrece indicios de las dudas o de las vacilaciones pertinentes. Es mejor concluir que el *Gorgias* expresa el pensamiento ulterior de Platón acerca del hedonismo.

[2] La sugerencia de que los placeres derivados de diversas clases de acciones difieren cualitativamente subyace quizá en la distinción de Pródico, mencionada en *Pr.* 337c1–4, 358a6–b2 (véase Taylor (1991), pp. 137 ss.). Como es su costumbre (en los diálogos socráticos; compárese con cap. 9, n. 29, §100), Sócrates indica que la distinción de Pródico resulta poco esclarecedora.

79. *El orden psíquico*

Al explicar la importancia de la prudencia racional, Sócrates afirma que la felicidad exige el orden racional del alma. Desde su punto de vista, el virtuoso debe tener "autodominio" (*enkrate heautou*, 491d11). Esta disertación sobre el autodominio indica otro conflicto aparente con la psicología moral del *Protágoras*. En éste Sócrates argumenta que los efectos que normalmente se atribuyen a la falta de autodominio (*akrasia*) son en realidad los efectos de la ignorancia del bien. Si esto es así, nuestros deseos están entonces centrados en el bien, y si descubrimos lo que es bueno para nosotros, ningún deseo nos desviará de la búsqueda de ese bien. Sin embargo, en el *Gorgias* Sócrates reconoce dos partes del alma y dice que una de ellas se compone de apetitos que la vuelven ingobernable e insaciable (493b1–2). Si habla en términos estrictos, está rechazando entonces el eudemonismo psicológico característico de los diálogos socráticos. Resultará útil retomar el *Protágoras*, ya que ofrece un argumento, basado en el hedonismo epistemológico, en favor de la afirmación eudemonista que se da por sentada sin sustentación en los diálogos breves. ¿Qué motivos podrían llevar a Platón a cuestionar ese argumento?

La creencia en la incontinencia está reñida con el eudemonismo psicológico de Sócrates. Éste supone que la felicidad constituye un fin que se explica a sí mismo, mientras que cualquier otro fin debe ser explicado por referencia a la felicidad; pero si la incontinencia es posible, este aserto eudemonista sobre la explicación resulta falso. De acuerdo con el sentido común, podemos saber que sería mejor para nosotros no huir del peligro, pero aun así huimos porque nos sentimos "vencidos", como suele decirse, por el temor (*Pr.* 352b5–c2). Si el sentido común está en lo correcto, recurrir a este "sentirse vencidos" ofrece una explicación adecuada que no hace referencia a la felicidad. Sócrates no debería limitarse a echar mano del eudemonismo psicológico para responder a esta idea del sentido común; esa táctica sería una petición de principio, ya que el punto de vista del sentido común impugna la verdad del eudemonismo.[3]

En el *Protágoras* Sócrates reconoce que no puede recurrir sólo al eudemonismo, pues lo introduce precisamente para convencer a alguien

[3] Con respecto al eudemonismo socrático y a la incontinencia, véanse Vlastos (1969a), pp. 83–88; Santas (1979), p. 209 (donde alude a *G.* 468c y *M.* 77b–78b); Zeyl (1980), p. 262. Sobre *M.* 77b–78b, véase §98.

que podría rechazarlo con la creencia de que, en ocasiones, escogemos lo que consideramos más placentero en vez de lo que nos parece lo mejor. En este caso, una persona que cree en la incontinencia interpreta "*A* elige *y* en vez de *x* porque es vencido por el placer de *y*" como "*A* elige *y* en vez de *x* porque cree que *y* es más placentero que *x*" (*Pr.* 355a5–e4). Sócrates tiene derecho a interpretar a la mayoría en estos términos, ya que se asegura su consentimiento al principio de que escogemos *y* en vez de *x* porque creemos que *y* es más placentero en general que *x*;[4] este principio se sigue de los otros principios sobre la elección que acepta la mayoría. El argumento de Sócrates, pues, no es una petición de principio contra la mayoría, dado que ésta admite su sugerencia de que siempre escogemos lo que nos parece más placentero en general.

Sin embargo, no está claro que toda persona que crea en la incontinencia deba emular a la mayoría en lo tocante a aceptar la interpretación de "vencido por el placer" que supone que siempre buscamos lo que consideramos más placentero en general. Aunque aceptemos el hedonismo como una explicación del bien, no necesitamos convenir en que buscamos el máximo placer en general en todas nuestras elecciones, ya que no es preciso estar de acuerdo en que siempre buscamos el bien en general. Sócrates persuade a la mayoría de convenir en que siempre buscamos el placer en general sugiriendo que buscan el placer como un bien (354c4). Pero su sugerencia no parecería admisible a quien cree en la incontinencia. Si supongo que la ira me vence, no necesito suponer que creo que tomar venganza ahora me producirá un mayor placer en general que el que obtendría si dominara mi enojo. Puedo admitir que el curso de acción incontinente es a la vez peor y menos placentero en general, pero aun así me parece lo suficientemente atractivo para seguirlo.

Si esto es así, Sócrates no ha refutado entonces la concepción de que las personas incontinentes se sienten atraídas por cosas que consideran como peores y menos placenteras en general que sus opciones. Otra forma de expresar esta objeción sería que aquello que nos atrae y nos motiva depende de cosas distintas de nuestro juicio sobre el valor en general (al margen de cómo se decida el valor en general).[5]

[4] Éste es el paso (2a) del argumento socrático; véase §58.

[5] Esta línea de objeción está sugerida en Santas (1979), pp. 209–214; Taylor (1991), pp. 180, 188 ss. Sin embargo, Taylor se inclina a hablar como si la incontinencia sólo pudiera manifestarse dentro de una preferencia irracional por el presente y lo

Sócrates tendría derecho a rechazar esta concepción de la incontinencia si pudiera suponer que siempre elegimos lo que valoramos más. Y tendría derecho a suponer esto si pudiera suponer el eudemonismo psicológico. Pero suponer el eudemonismo psicológico representaría una petición de principio, ya que la realidad evidente de la incontinencia es un obvio contraejemplo de aquél. Si no nos basamos en el eudemonismo psicológico, no queda claro (a partir de lo dicho en el *Protágoras*) por qué deberíamos suponer que siempre escogemos lo que valoramos más.

El hedonismo es importante para el argumento de Sócrates, ya que le permite rechazar la incontinencia sin echar mano de premisas eudemonistas que impliquen una petición de principio. No obstante, los principios sobre la elección a los que recurre están abiertos a muchas de las dudas de la misma clase que podrían llevar a la refutación del eudemonismo a partir de los evidentes ejemplos de incontinencia. Y por lo tanto, recurrir al hedonismo no parece ser dialécticamente eficaz contra la clase de dudas sobre el eudemonismo que Sócrates desea eliminar.

80. *El eudemonismo socrático en el* Gorgias

Si nuestra explicación de la manera en que se trata el hedonismo en el *Gorgias* es correcta, Platón tiene un buen motivo para reconsiderar el argumento que ofrece el *Protágoras* contra la incontinencia, ya que rechaza su premisa hedonista crucial. Resulta más difícil decidir si advierte que el argumento fracasará aun cuando se acepte el hedonismo. En cualquier caso, sus afirmaciones sobre el autodominio y la parte no racional del alma nos proporcionan cierta base para suponer que abriga dudas con respecto a la refutación eudemonista de la incontinencia. Estas mismas dudas podrían explicar por qué en el *Gorgias* no se identifica explícitamente la virtud con el conocimiento.[6]

La creencia en la posibilidad de la incontinencia ofrece un argumento más para rebatir a Calicles. Sócrates parece razonar que la justicia y la salud son análogas porque cada una exige el arreglo ordenado de

inmediato. Davidson (1969), p. 30, muestra por qué ésta es una concepción demasiado estrecha. El paso de Sócrates del valor superior a la atracción superior se defiende en Nussbaum (1984), pp. 112 ss.; (1986), pp. 115 ss., y en Rudebusch (1989), pp. 29 ss. Wiggins (1978), p. 257, caracteriza el argumento que pasa del valor superior a la atracción superior, pero no lo respalda.

[6] Véase Kahn (1988), pp. 89 ss.

elementos potencialmente conflictivos, y que la variedad de deseos implica elementos potencialmente conflictivos en el alma (504a7–d3, 505a2–b12). La posibilidad de un conflicto psíquico y la consecuente necesidad de un orden en este nivel justifica la preferencia de Calicles por la valentía. Descuidar las virtudes que garantizan el predominio de los elementos racionales sobre los no racionales en el alma equivale a descuidar las condiciones para ser un agente racional.[7]

Si, no obstante, a veces se rechaza en el *Gorgias* el eudemonismo psicológico, surge una grave dificultad; el diálogo también parece afirmar la idea del eudemonismo psicológico de que todos los deseos están centrados en el bien (467–468). Esta afirmación desempeña un papel vital en los argumentos de Sócrates contra Gorgias y Polo; nunca se cuestiona en esas partes del diálogo, aunque sí se ponen en tela de juicio algunas de las otras premisas de Sócrates. Considerando que más adelante este último rechaza la afirmación eudemonista, el *Gorgias* es inconsistente internamente con respecto a este importante punto.

Si estamos determinados a evitar encontrarnos con esta inconsistencia en el diálogo, podemos interpretar que Sócrates quiere decir que una persona ignorante abriga deseos insaciables y que, por su propio bien, hay que impedirle que los satisfaga; pero (desde este punto de vista) una vez que aprende lo que es realmente bueno para ella, los deseos insaciables desaparecerán y ya no será necesaria ninguna otra restricción. De acuerdo con esta interpretación eudemonista de las observaciones relativas al orden psíquico, el *Gorgias* difiere de los diálogos breves por cuanto reconoce que la excesiva satisfacción de ciertos deseos nos lleva de hecho a no tomar en consideración nuestro interés a largo plazo; pero Sócrates sigue creyendo (desde este punto de vista) que en cuanto advertimos que tales deseos poseen esta característica, ya no nos sentiremos tentados a excedernos en su satisfacción.[8]

Resulta difícil decidir si Platón pretende o no rechazar el eudemonismo psicológico. Si admite la incontinencia y, por lo tanto, rechaza el eudemonismo psicológico, ofrece un argumento más y obliga a adoptar las afirmaciones sobre el orden psíquico, lo cual sería una interpretación mejor si no se suscitara la cuestión de la consistencia. Pero la interpretación eudemonista no puede descartarse.

[7] Olimpiodoro, 174.23–25, podría sugerir esta interpretación.

[8] Esta interpretación se defiende en Cooper (1982), pp. 580–585.

Aunque Platón pretenda rebatir el eudemonismo y reconocer la posibilidad de la incontinencia, no ha desarrollado aparentemente una explicación del deseo que justifique su postura. Al reflexionar sobre la naturaleza y la importancia de ser un agente racional, sugiere que no todos los deseos se relacionan de la misma manera con la racionalidad del agente, pero no desarrolla plenamente esta propuesta.

81. *La concepción adaptativa de la felicidad*

Puesto que las ideas de Platón acerca del agente racional le indican que la concepción de la felicidad está equivocada, parece razonable que exponga cuál es la concepción que se adecua a una explicación correcta de la naturaleza y la importancia de la prudencia racional. Sócrates presenta una concepción adaptativa de la felicidad en oposición a la concepción expansiva de Calicles. Pero, ¿por qué habríamos de aceptarla?

Sócrates sugiere que la idea expansiva que Calicles tiene de la felicidad descansa en una confusión. Podríamos sentirnos tentados a convenir con Calicles si creyéramos, como Sócrates, que la felicidad consiste en la satisfacción de los deseos, y si también supusiéramos, al contrario de Sócrates, que debe darse por sentado cierto nivel de ambición en los deseos. Desde este punto de vista, si me faltan los recursos necesarios para satisfacer mis deseos, o si la mala suerte interfiere con su ejecución, no seré feliz porque se han frustrado mis deseos. Los elementos que componen mi felicidad, desde este punto de vista, deben incluir todas las cosas que necesito para satisfacer mis deseos; de aquí que deban incluir los bienes externos.

Sócrates argumenta que esta visión supone erróneamente que mi felicidad requiere de la satisfacción de los deseos que de hecho tengo. Si mis deseos crecen, debo encontrar entonces, desde este punto de vista, cada vez más recursos para satisfacerlos (494b6). Tal concepción del deseo y de la felicidad pasa por alto la plasticidad y la capacidad de adaptación del deseo. No nos consideramos necesariamente infelices por el solo hecho de que no podemos realizar los deseos, a todas luces inviables, que hayamos podido tener o que tuvimos en algún momento. Una persona racional reaccionará abandonando los deseos que se han vuelto inviables; una vez que los ha abandonado, la circunstancia de que no se hayan satisfecho deja de causarle desdicha. Como la pérdida de bienes externos no ocasiona la pérdida de la felicidad, no son necesarios para ser felices.

Podríamos objetar que nuestros deseos no siempre poseen esa plasticidad. Incluso si comprendemos que un deseo no es factible, podemos conservarlo y, de este modo, seguir sufriendo su frustración. Sócrates puede responder a esta objeción si concedemos que la persistencia de los deseos inviables siempre nos resulta dañina, pues esos deseos desaparecerán (según el eudemonismo psicológico socrático) una vez que sepamos que son malos para nosotros. Y en consecuencia la incapacidad de obtener bienes externos no será perjudicial para las personas que saben que la persistencia de deseos insatisfechos es dañina para ellas.

Tal como la pérdida de bienes externos no causa por sí misma la desdicha, tampoco su presencia garantiza por sí misma la felicidad. Aún podemos utilizarlos incorrectamente; por mucho que tengamos, tal vez abrigamos deseos tan extravagantes e inviables que seguiremos sintiéndonos insatisfechos. Tanto en condiciones favorables como en condiciones desfavorables, necesitamos deseos factibles; de acuerdo con Sócrates, en cuanto los tengamos, podremos asegurarnos la felicidad a través del cumplimiento de nuestros deseos. Una persona sensata verá que se encuentra mejor cuando abriga deseos factibles; si un cambio de las condiciones externas hace que sus deseos se vuelvan inviables, los abandonará. Adaptando sus deseos a las condiciones externas, se asegurará su felicidad, sean cuales fueren esas condiciones.

La concepción adaptativa de la felicidad no nos dice qué clase de deseos deberíamos forjarnos en aras de nuestra felicidad; parte de las opiniones del sentido común sobre los tipos de cosas que ameritan ser buscadas, como lo hace Sócrates en el *Eutidemo* (279a–c). Nos aconseja regular, cultivar, suprimir y satisfacer nuestros deseos de tal manera que se adapten apropiadamente a las circunstancias. Si hemos de identificar la autosuficiencia con el cumplimiento completo de los deseos, parece razonable adaptar estos últimos de suerte que garanticen su satisfacción.

82. *Sabiduría y felicidad*

Esta concepción adaptativa de la felicidad llena una laguna en el argumento de los diálogos breves, ya que en éstos Sócrates se ve obligado a hacer afirmaciones sobre los medios para alcanzar la felicidad, pero sin presentar ninguna concepción definida de esta última. El punto de vista adaptativo explica y sustenta algunas de las afirmaciones de los diálogos breves.

En el *Eutidemo* Sócrates sostiene (1) que los bienes externos no son bienes genuinos (*Eutid.* 281e3–4), pues la sabiduría constituye el único bien verdadero, y también (2) que bajo el dominio de la sabiduría se vuelven "bienes mayores" (281d8) que sus opuestos. El primer aserto parece estar obligado por la convicción de Sócrates de que la virtud es suficiente para la felicidad. Esta convicción se encuentra apoyada a su vez por su exigencia de un compromiso sincero e irrestricto con la virtud.[9] Resulta más fácil entender tal exigencia cuando Sócrates afirma que la virtud basta para alcanzar la felicidad, pero ni en el *Eutidemo* ni en otros diálogos breves se explica cuál sería la concepción de la felicidad que sustenta esta afirmación extrema sobre la virtud.

La concepción adaptativa de la felicidad apoya la afirmación de Sócrates. De acuerdo con ella, la persona sensata sabe que una estrategia adaptativa le garantiza la dicha; esta sabiduría asegura su felicidad. Si la virtud es, como lo cree Sócrates, el conocimiento del bien y del mal, la virtud es entonces suficiente para ser feliz. El virtuoso ha visto que su felicidad le exige tener deseos flexibles y factibles; en consecuencia cultiva estos deseos y descarta los otros, de suerte que asegura su satisfacción. Así también asegura su felicidad, y la pérdida de bienes externos no le representa una amenaza. Como las virtudes nos llevan a abandonar los deseos inviables y adaptar los demás a nuestras circunstancias, contribuyen instrumentalmente a nuestra dicha. En este punto, como en otros, el *Gorgias* esclarece la idea que Sócrates tiene de la felicidad y, por esta vía, también esclarece algunas de sus afirmaciones sobre las virtudes.

83. *Felicidad y bienes externos*

Sócrates no se limita simplemente a afirmar que la sabiduría basta para alcanzar la felicidad; también sostiene que los bienes externos reconocidos son preferibles a sus opuestos.[10] La concepción adaptativa de la felicidad, ¿contribuye a explicar la consistencia de estas afirmaciones?

Sócrates menciona los bienes externos dentro de la lista que ofrece a Polo de aquellas cosas que el sentido común consideraría como bienes (467e4–6). Señala que no desearía cometer ni sufrir una injusticia (469c1). Más adelante admite que el piloto reflexivo se pregunte si ha beneficiado o perjudicado a la gente que salvó de perecer ahogada

[9] Con respecto a la virtud, véase §41.

[10] Con respecto a la condición de los bienes externos, véase §40.

(511e6–512b2). En estos pasajes Sócrates se limita a preguntar a su interlocutor sobre los bienes reconocidos comúnmente; ningún aspecto del argumento depende de que convenga con el interlocutor en que éstos son bienes genuinos. Tales pasajes ofrecen, por lo tanto, una evidencia muy endeble para suponer que Sócrates considera realmente los bienes externos como bienes. Cuando expresa que no desearía padecer una injusticia, se abstiene de decir que desearía no padecerla.[11] No tiene motivos para desear esto, ya que padecer una injusticia no es en sí mismo ningún beneficio para él, y puede hacer esta observación aun cuando no padecer una injusticia tampoco le reporte un beneficio.[12]

En ocasiones, no obstante, Sócrates parece creer que la presencia de ciertos bienes externos resulta más benéfica que su ausencia. La persona asesinada injustamente es menos despreciable y digna de compasión, según Sócrates, que la que mata injustamente (469b3–6), y cometer una injusticia constituye un mal mayor que padecerla (509c6–7). Se podría interpretar que estas observaciones sugieren, aunque no implican estrictamente, que existe algo digno de piedad en el hecho de ser asesinado injustamente y algo malo en el hecho de padecer una injusticia. Por lo menos, Sócrates parece conceder que puede obtenerse cierto beneficio del hecho de no padecer una injusticia tanto como del hecho de no cometerla (509c8–d2).

Si estos pasajes pretenden implicar que los bienes externos son bienes genuinos, concuerdan con la aparente sugerencia de la *Apología*, según la cual la virtud vuelve realmente buena a la riqueza y otros bienes materiales (*Ap.* 30b2–4).[13] Pero esta sugerencia parece contradecir la afirmación de Sócrates de que la virtud basta para alcanzar la felicidad y que, en consecuencia, la persona buena no puede ser dañada. Pues si no hay nada bueno que no contribuya a la felicidad, los bienes externos deben contribuir a la felicidad de la persona virtuosa si son realmente buenos; pero si son buenos, su pérdida tiene que causar daño al virtuoso, contradiciendo la afirmación de Sócrates de que la persona buena no puede ser dañada.

Algunas afirmaciones de Sócrates nos resultarían más claras si se decidiera entre los diferentes criterios para considerar algo como un

[11] Kraut (1984), p. 38 y nota, y Vlastos (1991), p. 229, dan una explicación diferente de este pasaje.

[12] Esta interpretación también explica *Ap.* 30c6–d5.

[13] Sobre *Ap.* 30b2–4, véase §41.

bien. Podría sostener (1) que x es bueno para mí si y sólo si es necesario para mi felicidad; (2) que x es bueno para mí si y sólo si tenerlo me hace más feliz que no tenerlo; o (3) que x es bueno para mí si y sólo si propicia positivamente mis planes para alcanzar la felicidad. Puesto que no señala cuál es el criterio en el que se basa, no resulta claro si, cuando aparentemente niega en un lugar que los bienes externos son bienes, está realmente rebatiendo lo que afirma cuando en otro lugar señala que son genuinos bienes.

Si Sócrates acepta una concepción adaptativa de la felicidad, sus distintas afirmaciones sobre los bienes externos pueden interpretarse, aclararse o modificarse de tal suerte que conformen una postura consistente. La concepción adaptativa pone de manifiesto que los tres criterios ofrecen respuestas diferentes con respecto a qué cosas son bienes. Cosas como la salud satisfacen a veces el tercer criterio, pero no los otros dos, mientras que la enfermedad no satisface habitualmente el tercer criterio. Sólo la sabiduría encaja en los tres.

El tercer criterio contribuye a explicar la afirmación hecha en el *Eutidemo* de que la salud es en ocasiones un bien mayor que la enfermedad.[14] Si la persona sensata quiere actuar, le resultará normalmente más fácil actuar como quiere si está sana que si está enferma. Si decido caminar veinte millas y gozo de buena salud, puedo caminar ese trayecto fácilmente, pero si mi salud flaquea tendré que planear mi paseo con mayor cuidado. En este sentido, la salud propicia positivamente mis planes, mientras que la enfermedad no lo hace; aunque la persona sensata "utiliza" tanto la salud como la enfermedad, dependiendo de las circunstancias, la enfermedad es algo que debe superar, en vez de ser algo que le ayude de manera positiva. Aun así, sugiere Sócrates, si trazo mis planes sensatamente llegaré adonde quiero en uno u otro caso, de suerte que, en conjunto, no estoy en mejor situación si me encuentro más sano que si me encuentro menos sano. Desde este punto de vista, la salud no es un bien en sí misma, porque lo bueno de utilizar correctamente la salud consiste en el uso que se haga de ella, no la salud misma. El uso que la persona sensata le da a la salud y el uso que le da a la enfermedad son igualmente buenos y garantizan la felicidad por igual.

Así, pues, si Sócrates sostiene una explicación adaptativa de la felicidad, tiene motivos para conceder que los bienes externos son bienes

[14] Sobre la salud y la enfermedad, véase §40.

(ya que satisfacen el tercer criterio) y también tiene motivos para negarlo (ya que no satisfacen los dos primeros criterios). En caso de que no esté seguro sobre cuál de estos tres criterios es el correcto, o de que no los haya diferenciado adecuadamente, es fácil entender que se muestre tan inclinado a afirmar como a negar que los bienes externos son realmente bienes. El enunciado de su opinión resulta oscuro en ciertos puntos, y tanto la opinión misma como las oscuridades en la manera de enunciarla son consecuencias comprensibles de una concepción adaptativa de la felicidad.

84. *Felicidad, virtud y justicia*

Tanto Polo como Calicles niegan que la justicia altruista propicie la felicidad del agente. Según la visión de Polo, todo el objeto de la justicia parece consistir en que yo limite la búsqueda de mi propio interés por el interés de terceros. De aquí que Calicles afirme que las reglas convencionales de la justicia sean resultado de una conspiración de los débiles contra los fuertes, quienes son capaces de defenderse solos en la búsqueda de su propio interés (482e–484c). Rechaza la justicia altruista debido a que piensa que nos exige poner freno a nuestros deseos de manera que obstaculiza nuestra felicidad. Sócrates rebate esta oposición a la justicia demostrando que la concepción de la felicidad de Calicles es errónea y, en particular, que Calicles subestima la importancia del orden racional.

Sin embargo, se requiere de algo más para que Sócrates pueda defender su afirmación extrema, a saber, que la justicia es efectivamente suficiente para alcanzar la felicidad (470e9–11, 507b8–c7).[15] Sosteniendo la concepción adaptativa, ¿puede defender esta afirmación extrema sobre la justicia?

Creeré que la felicidad me exige ser injusto o intemperado si quiero asegurarme bienes externos mediante estos vicios. Si engaño, puedo conseguir el dinero que creo necesario para satisfacer mis deseos; si me abstengo de engañar, privándome del dinero, habré perdido aparentemente algo que necesito para alcanzar la felicidad. Pero la concepción adaptativa implica que este argumento es erróneo. Si me

[15] La paráfrasis que hace Olimpiodoro del argumento (178.21–179.3; 184.11–19) indica que Sócrates sólo afirma que la persona feliz posee la virtudes, no lo inverso. Sin embargo, atribuye la afirmación contraria a Sócrates en una parte anterior del diálogo (102.12–17).

privo de un bien externo, no tengo más que adaptar mis deseos a las nuevas circunstancias, sin necesidad de renunciar a la felicidad.

Las objeciones de Polo y Calicles a la justicia se apoyan en una concepción de la felicidad que no es adaptativa y que exagera el valor de los bienes externos. Si advertimos que la virtud no basta para conseguir bienes externos y creemos que éstos son necesarios para alcanzar la felicidad, vamos a negar que la virtud basta para ser felices. Si, no obstante, aceptamos la concepción adaptativa, no podemos afirmar que los bienes externos son necesarios para la felicidad; de aquí que debamos convenir en que la virtud es suficiente por sí sola.[16]

Sócrates no expone este argumento que relaciona la concepción adaptativa de la felicidad con la conclusión de que la virtud es suficiente para alcanzar esta última. Sin embargo, se expresa como si hubiera probado esta conclusión, acepta la concepción adaptativa de la felicidad y no propone ningún otro argumento que sustente su conclusión. Éste constituye un buen motivo para creer que admite el argumento que hemos dado y, por lo tanto, para creer que toma en serio la concepción adaptativa.

85. *El tratamiento del interlocutor*

Ahora que hemos examinado el principal argumento ético del *Gorgias*, debemos considerar qué agrega esta obra a los otros diálogos socráticos. Sócrates se propone probar que el método basado en el elenco sustenta sus conclusiones morales extremas. ¿Lo prueba en realidad?

En los diálogos socráticos breves, el papel de los interlocutores parece impedir que la discusión reivindique las afirmaciones más controvertidas de Sócrates; no se demuestra que las maniobras cruciales puedan atribuirse racionalmente a nadie fuera de tal o cual interlocutor particular. Sócrates y el interlocutor tienen permitido dar por sentado ciertos supuestos polémicos sobre las virtudes. Convienen en los nombres de las virtudes (*La.* 199d4–e3) y en que una virtud debe ser bella y benéfica para el agente (*La.* 192c4–d8, 193d4). Estos acuerdos nunca se cuestionan, ni siquiera cuando contradicen otras opiniones sobre las virtudes.

En el *Protágoras* Sócrates está menos dispuesto a sustentar sus conclusiones en el consentimiento de tal o cual interlocutor; reconoce que necesita adoptar una actitud más autocrítica con respecto

[16] Éste es el argumento presentado por Olimpiodoro (153.1–5).

a los acuerdos básicos que ha sentado en los diálogos breves.[17] Aun así, la autocrítica no llega muy lejos. Si bien se recusa y se defiende el hedonismo, no se lo somete a un examen crítico, y el supuesto crucial de que cada virtud, según se la llama comúnmente, es bella y benéfica sigue sin ser puesto en tela de juicio.

En el *Gorgias* Sócrates evita basarse simplemente en el consentimiento de un interlocutor particular. Continúa insistiendo en que quiere el consentimiento sincero del otro participante; al contrario de los oradores que presentan testigos para influir irracionalmente en el juicio de una persona, el único testigo que él desea es el interlocutor mismo (471e–472c). Conforme a la regla usual, los interlocutores sólo deben aceptar las conclusiones si aún convienen en sus acuerdos iniciales (479c4–6, 480a1–4, 480e1–4), pero Sócrates afirma que tienen la justa oportunidad de retractarse de éstos o de pensarlos mejor (457e–458e, 461a4–b2; *cfr. Pr.* 354e8–355a5).

Para demostrar que las premisas cruciales y controvertidas no se dan por sentadas sin un buen motivo, Platón recurre a un ardid que no se emplea en los diálogos breves e introduce sucesivamente a los interlocutores, quienes recusan las concesiones hechas por sus predecesores. En el *Protágoras* Sócrates considera lo que podría decir un tercero y cómo deberían contestarle él y Protágoras. En el *Gorgias* Platón presenta las diferentes opiniones a través de los participantes del diálogo. No se pretende que las ideas de Calicles se interpreten a conveniencia de Platón, de modo que Sócrates pueda refutarlas fácilmente; son la exposición de opiniones que los contemporáneos de ambos filósofos tomaban en serio y que plantean graves objeciones a la ética socrática. En su elección de los interlocutores y de los puntos de vista que expresan, Platón quiere mostrar que no desoye ninguna objeción razonable.

86. *Uso constructivo del elenco*

Platón pretende que la elección de interlocutores apoya su afirmación de que el elenco llega a resultados positivos y de que ofrece buenas razones para pensar en que estos resultados son verdaderos. También hace esta afirmación en los diálogos breves; en el *Critón* se presenta la exposición más clara del papel constructivo del elenco y, con ella, proporciona un punto de partida para los temas y argumentos del

[17] Sobre el elenco en el *Pr.*, véase §65.

Gorgias.[18] Ninguno de los diálogos breves explica de qué manera podría Sócrates sustentar estas afirmaciones.

El *Gorgias*, no obstante, trata de sustentarlas. Sócrates dice haber probado que sus conclusiones son verdaderas, no sólo que este interlocutor particular deba aceptarlas. En su discusión con Polo asegura haber "demostrado" (*apodeiknunai*)[19] la verdad de sus afirmaciones, refutando los argumentos de Polo para rechazarlas (*G.* 479e7, 480e3). Le dice a Calicles que, si los dos llegan a un acuerdo, este acuerdo llegará a la verdad (487e6–7). Cuando concluye su refutación a Calicles, señala que ha probado con argumentos férreos y diamantinos que su postura es verdadera, y apoya esto diciendo que, si bien ignora cómo son las cosas,[20] nadie ha logrado discrepar con su postura sin caer en el ridículo (*G.* 508e6–509b1).

Este último pasaje merece especial atención. En enunciados sucesivos, Sócrates asegura haber demostrado la verdad de su afirmación por medio del elenco y que ignora cómo son las cosas. La siguiente observación muestra que considera que sus dos afirmaciones son consistentes: al probar que quien discrepa con él cae en el ridículo, ha puesto de manifiesto lo suficiente para demostrar su propia postura, pero no tanto para justificar que afirme saber cómo son las cosas. Al yuxtaponer deliberadamente su confiada conclusión con su negación de conocimiento, está implicando que la negación de conocimiento

[18] Con respecto a los paralelismos entre el *Cri.* y el *G.*, véanse §§70, 76; cap. 7, n. 21; Irwin (1979), p. 5; Kahn (1988), pp. 74 ss.

[19] "Demostrar", *apodeiknunai*, sólo aparece de tanto en tanto en los diálogos socráticos breves. En *Ap.* 20d2 se presenta dentro de un contexto legal, cuando Sócrates ofrece "mostrar" que las acusaciones en su contra son infundadas. Hipias utiliza el término en este sentido en *HMe* 367c3 (*cfr. Eutid.* 285e3, 285e5). En el *Pr.* Sócrates lo aplica a lo que hace con el elenco, en 354e6 ("mostrar"), 357b8–c1, y 361b1 (donde "probar" es más apropiado). En el *G.*, el término se utiliza para denotar tanto "mostrar" como "probar" en general (454a2, 470d3) y para referirse al elenco en particular (479e8). Sócrates presenta al elenco como un método que ofrece una *apodeixis* donde sus oponentes no pueden ofrecerla (466e13, 527a8–c2). La inclinación de Sócrates a hablar de *apodeixis* indica que Platón tenía mucha confianza en lo que es capaz de lograr el elenco.

[20] Con la expresión *tauta ouk oida hopōs echei*, Sócrates quiere decir que ignora si las proposiciones que afirma haber demostrado son ciertas. En lugar de pretender saber *hopōs echei*, dice que considera que las cosas son de cierta manera; *tithēmi tauta houtos echein*, 509a7–b1 (*cfr. ei de houtōs echei* que sigue inmediatamente después). Al escoger *hopōs echei* junto con *houtōs echein*, Sócrates pone de manifiesto que las proposiciones que considera (*tithēmi*) como verdaderas son las mismas de las que no sabe si son ciertas. Compárese con Reeve (1989), p. 52.

a la que alude con frecuencia no niega la posesión de convicciones positivas.[21]

Parte de las razones de Platón para aseverar que ha probado sus conclusiones resulta clara considerando la elección de interlocutores. Pero no basta. Es inútil que introduzca los interlocutores apropiados si no va a rebatirlos justamente. Si Sócrates es un erístico, como cree Calicles, su éxito en la discusión no consituye entonces un motivo para pensar que el argumento se impone racionalmente. Sócrates triunfa, de acuerdo con Calicles, sólo porque el interlocutor no logra desenmarañar los trucos erísticos de los que Sócrates se vale para confundirlo; una vez que advertimos estas limitaciones de los interlocutores, ya no nos sentiremos tentados a creer en las conclusiones de Sócrates (482c4–e2, 489b7–c1).[22]

Polo y Calicles critican a Sócrates no sólo por sus tácticas erísticas, sino también por la manera en que manipula el sentimiento de "pudor" o de "vergüenza" (*aischunē*) del interlocutor (461b3–e4, 482d2–e2). Si hemos descrito correctamente el método del elenco socrático, no resulta sorprendente ni irrazonable que Sócrates apele en ocasiones al pudor de sus interlocutores. Pues no se limita a apelar a su sentido de la consistencia, sino que también apela a su juicio moral; dado que los sentimientos de vergüenza y repulsión suelen reflejar nuestras reacciones y nuestros juicios morales, pueden ser una buena guía para arribar al tipo de respuesta que es pertinente a las preguntas de Sócrates. Éste sugiere que es evidente que una persona como Laques considere la valentía como bella, y Laques le otorga su decidido consentimiento (192c5–7); resulta claro que le consternaría

[21] Con respecto a la negación de conocimiento, véase §16. ¿Se implica en 521b4–7 que Sócrates se considera como bueno y, por lo tanto (puesto que la virtud requiere del conocimiento) afirma que, después de todo, sí lo tiene? (*Cfr.* cap. 5, n. 19.) Sócrates no dice que es virtuoso. En este contexto pregunta si Calicles lo está exhortando "hacia" (*epi*) la práctica de la adulación o hacia el auténtico arte de la política (521a2–7). Asegura que si practica el arte de la política, quien lo juzgue será un mal hombre que juzgue a un hombre bueno (521b4–7). Si posee el arte de la política, tendrá el conocimiento necesario para ser virtuoso, pero no afirma poseer efectivamente ese arte. Se limita a decir que lo "lleva a cabo" (*epicheirein*) (521b5–7), y llevar a cabo no implica posesión. Por consiguiente tampoco afirma que es efectivamente virtuoso. Reconoce que su postura será análoga en ciertos aspectos a la de un médico que es acusado por un cocinero (521e2–522a7), pero no dice que posee realmente el saber que corresponde al conocimiento médico. Compárese con Vlastos (1991), p. 240, n. 21.

[22] Con respecto a la erística, véase §11.

negar que la valentía es bella, y su opinión de que esto sería consternante y vergonzoso lo guía legítimamente a la hora de responder las preguntas de Sócrates. Por otro lado, el sentimiento de vergüenza puede conducir a error. Laques indica que Nicias se muestra "atrevido" o "presuntuoso" al rechazar la opinión común de que una persona puede ser valiente sin sabiduría, ya que se rehúsa a concederle a esa persona el debido honor (*La.* 197a1–5, 197c2–4). En este caso Nicias tiene razón al no sentirse consternado por la aparente afrenta que sus ideas representan para el sentido común.

La imposibilidad de confiar en el sentimiento de vergüenza del interlocutor puede explicar el hecho de que en el *Protágoras*, al contrario de lo que ocurre en los diálogos breves, se evite apelar a él. Protágoras afirma por su propia cuenta que le avergonzaría decir que una persona puede ser a la vez templada e injusta, o admitir que el conocimiento puede ser subyugado (333c1–3, 352c8–d3); pero en ambos casos Sócrates se niega a basarse en el sentimiento de vergüenza de Protágoras e insiste en discutir las opiniones de personas que carecen de esos escrúpulos. No discrepa con la conclusión de Protágoras en ninguno de los dos casos, pero no quiere fundarse en la vergüenza como su único apoyo.

Es razonable, pues, que en el *Gorgias* se evite apelar a la vergüenza. Sócrates no está diciendo que sea malo sentirla al considerar las preguntas que plantea, pero no quiere apelar a ella como único recurso. Si alguien rebate la propiedad del pudor en un caso determinado, resultará inútil apelar a una admisión que sólo se apoya en el sentimiento de vergüenza de un interlocutor particular. Por este motivo la discusión con Calicles deja de lado rebuscadamente cualquier apelación a todo sentimiento de vergüenza (494c4–495c2).[23] Sócrates no le permite a Calicles rehuir las consecuencias de su postura recurriendo al pudor, pero le exige admitir que conviene sinceramente con las consecuencias de su afirmación de que lo bueno y lo placentero son lo mismo.[24]

[23] En 494e7–8 es en realidad Calicles quien trata de evadir las implicaciones de su postura mediante una apelación al sentimiento de vergüenza de Sócrates que no viene al caso.

[24] Olimpiodoro, 156.29–157.8, argumenta que Sócrates no le permite a Calicles escapar apelando a la vergüenza, porque esto le impediría ver las consecuencias de su postura (*aouk anechetai aischunthēnai hōs eidōs hoti estin hote blaptei*, 156.30–31). Compárese con Kahn (1983), p. 106 (discutido en Irwin (1986), p. 72 y nota); McKim (1988), p. 41.

Como señala un comentarista de la Antigüedad, lo que se refuta es la concepción de Calicles, no sólo su aseveración.[25]

Sócrates expone sus conclusiones sobre la vergüenza y la verdad en una observación importante que hace a Calicles: "Y resulta que esas cosas que creíste que Polo me concedía por pudor eran verdaderas [. . .] y resulta que quienquiera que practique correctamente la retórica debe ser justo [. . .], cosa que Polo dijo a su vez que Gorgias me había concedido por pudor" (508b7–c3). Polo alegó que Gorgias se había sentido demasiado avergonzado para decir lo que realmente creía, de suerte que no había respondido a Sócrates con sinceridad (461b3–c4). Calicles argumentó que Polo había hecho lo mismo (482c4–e2) porque "le avergonzaba decir lo que pensaba" (482e2). Anteriormente Sócrates había convenido en que a Gorgias y Polo les avergonzaban sus preguntas (494d2–4); en el pasaje presente no apoya ni rebate el alegato de que no fueron sinceros al responderle. Pero rechaza firmemente la sugerencia de que sólo el pudor podía explicar sus respuestas; argumenta que, de hecho, tenían buenos motivos para coincidir con él, al margen de cualquier sentimiento de vergüenza.[26] La discusión con Calicles pretende mostrar que, cuando se dejan de lado las apelaciones al pudor, los interlocutores siguen teniendo buenas razones para convenir con Sócrates.[27]

Calicles tiene que convenir, pues, en que las conclusiones que, según pensaba, Gorgias y Polo habían aceptado por vergüenza se han demostrado efectivamente como verdaderas (508a8–c3). Platón ha tratado de asegurarle al lector que las conclusiones del diálogo no pueden ser atacadas fundándose en que el interlocutor siente demasiadas simpatías por la postura de Sócrates, que éste echa mano de tácticas erísticas, o que explota el sentido del pudor del otro participante. El diálogo socrático conserva su carácter de ser un encuentro entre dos personas, en vez de la exposición sistemática de una teoría; pero Platón busca asegurarnos de que este rasgo del diálogo no nos priva de buenas razones para creer que las conclusiones de la discusión son verdaderas. Por el contrario, Platón intenta mostrar que el argumento capaz de vencer las objeciones de Calicles nos brinda un buen motivo para tomar su conclusión en serio.

[25] Véase Olimpiodoro, 158.21–22: *hē gar prohairesis elenchetai, ou to legomenon.*

[26] *Ibid.*, 179.21–26; 183.25–29. Compárese con Kahn (1983), p. 79.

[27] Se discuten distintos aspectos del sentimiento de vergüenza que aparecen en el *Gorgias* en Race (1979); McKim (1988), pp. 40–43.

¿En qué se basa Platón entonces? ¿Por qué debemos suponer que los puntos aceptados por Calicles poseen una persuasión racional, aparte de su persuasión para el interlocutor particular? Sócrates niega tener la habilidad de encontrar argumentos que resulten inmediatamente convincentes para un gran número de personas la primera vez que los escuchan, pero señala: "Sé cómo hacer que una persona atestigüe las cosas que digo, la persona con quien estoy sosteniendo la discusión" (474a5–6). Al afirmar que sabe cómo hacer que un interlocutor convenga con él, Sócrates no está pretendiendo tener ninguna habilidad especial en las tácticas argumentativas; si éstas fueran responsables del consentimiento, no tendríamos motivos para pensar que ha demostrado que su opinión es verdadera. Debe querer significar que su postura moral convencerá a cualquier interlocutor racional que la examine de acuerdo con sus méritos y que no se dé por vencido a causa de que inicialmente parece una paradoja. Para determinar si Sócrates tiene derecho a afirmar esto, debemos considerar el carácter y los resultados de su razonamiento moral.

87. *La contribución del* Gorgias *a la teoría moral socrática*

El *Gorgias* no se limita a establecer el valor supremo de la justicia, sino que además ofrece un argumento definido en favor de la afirmación de Sócrates. Aborda una clase de oponente que nunca aparece en los diálogos breves: el que discrepa categóricamente con las principales afirmaciones morales de Sócrates y, en especial, rechaza las opiniones de éste con respecto al valor de las virtudes reconocidas. Esta clase de oponente no tiene voz en los diálogos de juventud; el *Cármides*, por ejemplo, no pone en duda el valor de la templanza, como lo hace Calicles, aunque la introducción de Cármides y Critias como interlocutores habría hecho de ésta una cuestión sumamente a propósito. En el *Gorgias* Sócrates abandona la táctica de los diálogos breves, donde aborda las críticas radicales de manera indirecta. Defiende los principios rectores que subyacen en el empleo del elenco. En particular, defiende la afirmación de que toda virtud debe ser bella y benéfica para el agente. En vez de suponer que consideramos la justicia altruista como una virtud, se enfrenta con un interlocutor que la rechaza e intenta explicar por qué un interlocutor así debe rechazar también la prudencia racional.

El argumento de Sócrates con respecto a la valentía explica su convicción de que la discusión con Calicles sustenta conclusiones

que poseen un razonable atractivo para cualquier agente racional, no sólo para alguien que presente las peculiaridades de Calicles. Sócrates sugiere que si este último no repudia los medios de que se vale el cobarde para conseguir el máximo placer, no puede respaldar en modo alguno la prudencia racional, sino que debe rechazar el valor que evidentemente atribuye a la resolución y a la planeación racional. El valor que debe atribuirse a la planeación racional se explica recurriendo a una visión adaptativa de la felicidad, a partir de la cual Sócrates defiende la suficiencia de la virtud para ser felices.

Al centrarse en la prudencia racional, Platón identifica una posible base para argumentar que todo agente racional tiene que tomarla en serio. En este punto del *Gorgias*, el tratamiento del método socrático y el tratamiento de la ética socrática se refuerzan mutuamente. Podríamos decir que Platón se da cuenta de que la argumentación a través del elenco debería persuadir a personas que tienen puntos de desacuerdo muy profundos con Sócrates y que, en cuanto advierte esto, desarrolla la línea argumentativa que tendría que convencer a esas personas. Como alternativa, podríamos decir que Platón se da cuenta de cómo defender las afirmaciones socráticas acerca de la justicia y que, en cuanto advierte esto, descubre la manera de discutir exitosamente con críticos de moralidad convencional. Quizá ninguna de estas dos posibilidades es completamente cierta; Platón pudo haber tomado ambos pasos al mismo tiempo sin darle prioridad a uno sobre el otro. En cualquier caso, presenta una teoría ética que resulta racionalmente persuasiva para personas a quienes el tipo de argumentos presentados en los diálogos breves podían dejar indiferentes.

Este argumento indica por qué Sócrates se considera capaz de convencer a cualquier interlocutor racional, que participe honesta y competentemente en un elenco, de que tiene razón con respecto a la justicia y la templanza. Está implicando que un interlocutor racional debe tener las características del agente racional que se beneficia de las virtudes. Para participar de manera competente en el elenco, debemos ser capaces de revisar nuestras opiniones correctamente, de suerte que conservemos las que son más importantes y abandonemos las de menor importancia que contradicen a las primeras. A fin de calcular su importancia relativa, debemos ser capaces de distinguir las opiniones que sostenemos por buenos motivos de aquellas a las que nos sentimos especialmente ligados aquí y ahora. Podríamos habernos sentido sumamente confiados, por ejemplo, de la verdad de las afirmaciones iniciales que hace Laques con respecto a la valentía, pero

si nos dejamos llevar por esta irreflexiva confianza, abandonaremos las opiniones que, tras una consideración más detenida, resultarían guardar una relación mucho más amplia con nuestras otras creencias. La competencia mínima que requerimos es la habilidad de distinguir entre la fuerza presente de nuestra convicción y su justificación racional, además de la capacidad de revisar las opiniones basándonos en su justificación racional, no basándonos en su fuerza presente.

Sócrates sugiere que si trazamos esta distinción entre las opiniones, debemos trazarla igualmente entre los deseos, y debemos dar preferencia a los deseos que poseen la mayor justificación racional por encima de aquellos que poseen la mayor fuerza presente. Al defender la valentía ante la cobardía, Calicles acepta implícitamente esta distinción entre los deseos; el valiente actúa conforme a su convicción de lo que resulta más digno de hacerse y deja de lado la fuerza presente de su deseo de huir del peligro. Sócrates argumenta que cuando Calicles generalice esta actitud, de suerte que no se restrinja arbitrariamente a la valentía, verá que también sustenta una preferencia por la templanza y la justicia.

Si este argumento tiene éxito, apoya la convicción de Sócrates de que puede ofrecerle a cualquier interlocutor racional persuasivas razones para que "atestigüe" la verdad de su postura, pues el argumento no depende de convicciones o preferencias morales que algunas personas comparten con Sócrates, mientras que otras rechazan; depende únicamente de preferencias que pueden atribuirse a un interlocutor racional.

Esta ambiciosa línea de argumentación sólo tendrá éxito si las afirmaciones de Sócrates con respecto a la felicidad resultan admisibles y si las conclusiones que extrae acerca de la virtud están justificadas. Es mejor posponer la discusión de estas cuestiones hasta que lleguemos a la *República*, pues entonces veremos que el pensamiento posterior de Platón acerca del argumento del *Gorgias* contribuye a explicar algunos de los rasgos distintivos de la concepción moral expuesta en aquella obra.[28] En cualquier caso, al advertir la posibilidad de un argumento semejante, Platón rebasa las ambiciones de los diálogos socráticos breves; la *República* constituye un intento ulterior de llevar a cabo la tarea que se propone por primera vez en el *Gorgias*.

[28] Para las ideas posteriores de Platón en torno al *G.*, véanse esp. §§172, 173.

9

MÉTODO SOCRÁTICO Y ÉTICA SOCRÁTICA: EL *MENÓN*

88. *Problemas del método socrático*

En los diálogos de juventud Sócrates se apoya en el elenco, pero por lo general no explica qué lo lleva a suponer que tiene derecho a apoyarse en éste. En el *Gorgias* Platón se muestra más consciente del asunto, e intenta defender algunos de los principios rectores de la indagación socrática. En el *Menón* esta conciencia es incluso mayor, pues examina parte de los supuestos básicos que subyacen tanto en el método de Sócrates como en su concepción de la virtud.

El diálogo se centra en el conocimiento, y particularmente en dos afirmaciones sobre el conocimiento que Sócrates sostiene en los diálogos de juventud: (1) Es importante buscar la definición de una virtud, y puesto que él no puede ofrecer tal definición, carece de conocimiento acerca de la virtud. (2) El conocimiento es a la vez necesario y suficiente para la virtud. La primera parte del *Menón* examina el primer enunciado de Sócrates, mientras que la segunda parte examina el último.

En la primera parte Platón trata de explicar qué es una definición socrática y por qué es importante para el conocimiento. En los diálogos de juventud Sócrates está pronto a dar por sentado que ciertas cosas son virtudes y se funda en supuestos muy controvertidos con respecto a cómo debe ser una virtud; pero nunca intenta justificar estos supuestos planteando la interrogante general que se formula en el *Menón*.[1] En la segunda parte del diálogo, Platón considera algunos argumentos para identificar la virtud con el conocimiento y parece rechazarlos.

[1] Sobre la virtud en general, véase §23.

Es razonable preguntarnos si la misma clase de conocimiento es pertinente a cada una de estas afirmaciones socráticas. La primera alude en apariencia al conocimiento teórico que le interesa a quien desea entender la virtud; la segunda parece hacer referencia al conocimiento práctico que interesa a quien desea ser virtuoso. Pero Sócrates supone aparentemente que el mismo tipo de conocimiento es pertinente a ambas afirmaciones, ya que parece considerar que el fracaso de la indagación socrática indica una falta de virtud (Ap. 29e3–30a2).[2] Cabría esperar que el *Menón* aclarara este punto; o bien Platón tendría que rechazar el aparente supuesto de Sócrates, o bien tendría que explicar por qué dicho supuesto está justificado.

89. *Indagación y conocimiento*

Cuando Menón pregunta si la virtud puede enseñarse, Sócrates sugiere que un ateniense daría una respuesta mesurada:

> Extranjero, parece que me consideras una persona que goza de algún tipo de bendición; pues a tus ojos debería yo saber si una virtud es enseñable o cómo se produce. Pero la verdad es que estoy tan lejos de saber si es enseñable o no que ni siquiera tengo la más mínima idea de lo que ella es. (71a3–7)

Se supone que esta modestia ateniense le resulta toda una sorpresa a un tesaliense como Menón, ya que los tesalienses están acostumbrados a escuchar a personas como Gorgias, que responden a este tipo de preguntas "atrevida y magníficamente,[3] como se esperaría de alguien que sabe" (70b7–8). Gorgias tiene confianza en su habilidad para responder cualquier pregunta que la gente le formule; en el *Gorgias* Platón contrapone esta confianza en sí mismo con la negación de conocimiento por parte de Sócrates (*G.* 447c–d). El *Menón* marca la misma contraposición; Sócrates no puede dar el tipo de confiada respuesta que reflejaría una afirmación de conocimiento. Sin embargo, se muestra demasiado generoso al sugerir que tal modestia es característica de los atenienses; la conducta de Anito en este diálogo pone

[2] Sobre la indagación socrática y la virtud, véase §10.

[3] "Magníficamente", en 70b6, tal vez se refiere al imponente carácter de las respuestas de Gorgias, quien no se limitaba a contestar la pregunta, sino que además ofrecía un hermoso discurso. Véanse Bluck (1961), *ad. loc.*; *Banq.* 199c6–7; *Fd.* 277b1–6.

de manifiesto que, como Sócrates sostiene en la *Apología*, es el único que admite carecer de conocimiento.

Cuando Sócrates niega tener conocimiento acerca de la virtud, Menón se sorprende (71b9–c2), y su sorpresa es aun mayor cuando Sócrates dice que jamás se ha encontrado con alguien que sepa lo que es la virtud (71c3–4). Menón le pregunta si no cree que Gorgias supiera lo que es la virtud (71c5–7), suponiendo evidentemente que sí lo sabía. Esta demanda de conocimiento no es algo forzado por parte de Menón; da por sentado que se trata de una demanda legítima y fácil de satisfacer. Platón sugiere que Sócrates y Menón deben tener en mente cierta distinción entre el conocimiento y la simple opinión; la estructuración gradual de tal distinción es tarea del diálogo.

Sócrates se profesa incapaz de responder la pregunta de Menón porque está tan lejos de saber si la virtud es enseñable que ni siquiera sabe lo que ella es; supone que si supiera algo de la virtud tendría que saber lo que ésta es, y fundamenta esta suposición señalando que, si ignorase quién es Menón, no sabría si es bien parecido, rico o de buena cuna (71b1–8). Menón no cuestiona esta indicación de Sócrates. Le asegura que "no es difícil decir" lo que es la virtud (71e1) y que "no hay misterio[4] alguno en decir, con respecto a la virtud, lo que ella es" (72a2).

Hasta aquí, pues, a Menón no le asombra que Sócrates esté buscando el conocimiento, ni que considere que saber si una virtud puede enseñarse exige saber lo que ésta es. Sólo le sorprende que Sócrates se confiese incapaz de acometer estas tareas cognoscitivas que, en apariencia, son bastante sencillas.

90. *Explicaciones y definiciones*

En los diálogos de juventud los interlocutores convienen de inmediato en responder a la pregunta de "¿Qué es?" (*La.* 190c6, 190e4; *cfr. HMa.* 286c8); concuerdan en que es razonable buscar cierta explicación para una virtud. Les lleva más tiempo advertir que el tipo de explicación correcta es una definición socrática, que ofrece la única descripción de F por la cual todas las F son F.[5] En el *Menón* Platón trata de justificar por qué se exige una definición socrática.

[4] La frase "No hay misterio" de 72a2 se retoma en 80c8.

[5] Acerca de la definición socrática, véase §13.

En ocasiones Sócrates objeta que las explicaciones iniciales de sus interlocutores no son lo bastante amplias; les observa a Laques y Cármides que hay muchos otros tipos de acciones y personas, además de las que ellos mencionaron, que son valientes y templadas. De modo semejante, critica a Eutifrón por enumerar sólo "una o dos de las muchas cosas piadosas" (*Eu.* 6d9–10). La primera respuesta de Menón, no obstante, muestra que la exigencia de amplitud no justifica la exigencia de una definición socrática. Sugiere que una lista completa de los múltiples y diversos tipos de acciones virtuosas proporciona una explicación adecuadamente amplia de la virtud y, por lo tanto, menciona las diferentes cualidades, capacidades y logros que equipan a las distintas clases de personas (hombres, mujeres, niños, esclavos, etc.) para desenvolverse en sus distintas posiciones y funciones sociales (71e–72a, 91a).

Menón trata a la virtud como esencialmente heterogénea. Piensa, en primer lugar, en lo que se espera que haga un aristócrata, y considera que la virtud lo equipará para hacerlo en forma tal que le reporte honores y éxito. Sin embargo, no es necesariamente indiferente a la moralidad altruista; cuando habla de administrar bellamente los asuntos de la ciudad, podría estar aludiendo a las demandas de justicia. Quien reconoce estos elementos distintos, descoordinados y potencialmente contradictorios en la idea que tiene el sentido común sobre la virtud bien podría concluir que el tipo de explicación ofrecida por Menón debe ser correcta. El posible conflicto entre los dos aspectos de la virtud no se reconoce en los diálogos socráticos breves; es más fácil verlo en el *Protágoras* y en el *Gorgias*.[6] Está expresado en la lista de los tipos de virtudes que expone Menón.

Al contrario de Menón, Sócrates busca una y la misma característica no disyuntiva de ser F que se halla presente en todos los casos de F. Hace una comparación con la pregunta paralela de qué es una abeja. Una vez que Menón admite que "una abeja no se diferencia en nada de otra en tanto son abejas" (72a8–9), Sócrates formula el enunciado paralelo con respecto a la salud, la generosidad y la fortaleza, invitando a Menón a convenir en que se aplica también a la virtud:

> Aunque sean muchas y de toda especie, siguen teniendo una misma forma idéntica por la cual (*di' ho*) son virtudes, y cabe suponer que, centrándose en ella, quien responde puede mostrarle perfectamente al interrogador qué es en realidad la virtud. (72c6–d1)

[6] Sobre diferentes aspectos de la virtud, véanse §§55, 68.

Menón no está seguro de que la afirmación paralela sea cierta en este caso (72d4–73a5), pero Sócrates lo convence de que tal explicación de la virtud debe ser posible. Menón ha supuesto que todas las personas virtuosas desempeñan bien su función (73a6–7), y ahora conviene en que el buen desempeño de la función de una persona implica justicia y templanza, de suerte que las mismas condiciones deben ser satisfechas en cada caso (73a6–c5).

91. *Definición, explicación razonada y conocimiento*

El acuerdo entre Sócrates y Menón se basa en supuestos que indudablemente requieren de una mayor discusión.[7] Por el momento, no obstante, debemos observar por qué esta discusión sobre las definiciones es pertinente para las interrogantes iniciales acerca del conocimiento. Al sugerir que los distintos tipos de virtudes poseen "una misma forma idéntica por la cual (*di' ho*) son virtudes" (72c7–8), Sócrates indica que podemos reconocer una misma cosa que explica por qué consideramos todos los puntos de la lista de Menón como genuinas variedades de la virtud. En cuanto Menón concede esto, está admitiendo que la definición socrática es pertinente para la previa exigencia de conocimiento. Pues la clase de confianza que exhibió, imitando a Gorgias, al enumerar los tipos de virtudes quedaría recusada si es incapaz de señalar por qué un punto particular pertenece realmente a la lista, de manera que es necesario ser capaz de responder esa pregunta para manifestar la justificada confianza que Menón relaciona con el conocimiento.

Así, pues, la discusión está esperando la afirmación socrática ulterior de que el conocimiento difiere de la mera opinión porque incluye "el razonamiento de la explicación". Una definición de la virtud nos ofrece una explicación razonada de por qué características diferentes son virtudes, y esta explicación razonada, indica Sócrates, es necesaria para la clase de conocimiento que busca Menón. Este último tiene motivos para considerar la definición socrática como importante para el conocimiento de la virtud y, por lo tanto, se justifica que Sócrates intente esclarecer los rasgos ulteriores de lo que es una definición adecuada (73c6–79e6).

Menón conviene en que una definición adecuada posee todos estos rasgos ulteriores; pero aun cuando se le han aclarado, sigue sin

[7] Sobre los supuestos relativos a la definición, véase §105.

poder formular una definición de la virtud. No es sólo Menón quien fracasa; a los interlocutores de los diálogos de juventud también les resultaba difícil satisfacer la demanda de Sócrates, y éste insiste en que él mismo es incapaz de satisfacerla. ¿Por qué es tan difícil encontrar definiciones? Podríamos reconsiderar algunos de los rasgos que Sócrates atribuye a una definición adecuada y alegar que una definición aceptable puede carecer de estos rasgos; si Sócrates impusiera exigencias menos estrictas a las definiciones, quizá sería más fácil formularlas.

Esta crítica de Sócrates amerita indudablemente ser explorada, pero Menón no la considera.[8] Cree haber descubierto una objeción más básica a la búsqueda socrática de definiciones. Si está en lo cierto con respecto a este punto, será inútil modificar las particulares exigencias que Sócrates impone a las definiciones, ya que se verá que la búsqueda de estas últimas está desencaminada desde el principio. En consecuencia, es preciso responder a la objeción de Menón.

92. *La paradoja de la indagación*

Desde el punto de vista de Menón, es la negación de conocimiento profesada por Sócrates lo que vuelve inútil toda la indagación de la virtud:

> ¿Y de qué manera, Sócrates, buscarás esa cosa de la que ignoras por completo qué es? ¿Pues a qué clase de cosa entre las cosas que no conoces darás prioridad para ser buscada? Y por otro lado, aun cuando sea cierto que des con ella, ¿cómo sabrás que ésta es la cosa que no conocías? (80d5–8)

Menón sugiere que si Sócrates ignora realmente qué es F, no satisface entonces las condiciones mínimas necesarias para indagar F.[9]

La dificultad planteada por Menón no parecería tan importante si Sócrates no hubiera afirmado que el conocimiento de F exige el conocimiento de lo que F es. Si supiéramos algunos hechos sobre F sin saber qué es F, quizá podríamos saber lo suficiente sobre F para elegirlo como objeto de indagación. Sócrates rechaza esta respuesta.

[8] Con respecto a las condiciones que pide Sócrates para una definición, véase §107.

[9] La concepción del conocimiento de Menón se discute en Ebert (1973), pp. 173–175; Fine (1972), p. 220 y nota 24.

Como también insiste en que el conocimiento de qué es F requiere de una definición de F, parece suscitarse la dificultad expuesta por Menón, pues Sócrates cree que descubrimos la definición de F a través de una indagación de F; pero si no podemos empezar a indagar F sin saber de antemano lo que F es, debemos conocer la definición de F antes de iniciar la indagación que supuestamente debe conducirnos a la definición de F.

El argumento de Menón, correctamente desarrollado, parece ser el siguiente:

1. Si no sabemos qué es F, no sabemos nada de F.
2. Si no sabemos nada de F, no podemos distinguir F de otras cosas que desconocemos.
3. Si no podemos distnguir F de otras cosas que desconocemos, no podemos indagar F.
4. Por lo tanto, si no sabemos qué es F, no podemos indagar F.
5. Si no podemos definir F, no sabemos qué es F.
6. Sócrates y Menón no pueden definir la virtud.
7. Por consiguiente, no saben qué es la virtud.
8. Por consiguiente, no pueden indagar la virtud.

Esta exposición desarrollada muestra que los supuestos de Menón sobre el conocimiento y la indagación —del punto (2) al (4)—, junto con los supuestos de Sócrates sobre el conocimiento y la indagación —en los puntos (1) y (5)—, dan por resultado una paradoja; si se rechazara uno de los conjuntos de supuestos, la paradoja desaparecería. Una concepción del conocimiento hace admisibles los supuestos de Menón; otra concepción hace plausibles los de Sócrates.

Sócrates ha ofrecido ciertas razones para preferir sus supuestos sobre el conocimiento a los actuales supuestos de Menón. De hecho, ha dejado claro que al principio del diálogo Menón convino con sus supuestos sobre el conocimiento, y no con los que se derivan de la Paradoja de Menón. Sócrates sugirió que la autoritaria confianza que Gorgias muestra en sus respuestas a las preguntas de cualquier persona estaría justificada si realmente supiera de qué habla; Menón afirmó que Gorgias poseía el conocimiento apropiado. Acto seguido, Sócrates demostró que la lista de Menón no proporcionaba una base

suficiente para una confianza justificada. Invitó a Menón a considerar por qué su lista de virtudes sólo incluía estos puntos específicos y no otros; si Gorgias (y, en su nombre, Menón) fuese incapaz de responder esta pregunta, carecería de bases apropiadas para confiar en su lista. La concepción implícita del conocimiento que sostienen Gorgias y Menón como base de una confianza justificada muestra por qué Sócrates tiene razón al rechazar las condiciones mínimas de Menón con respecto al conocimiento.[10]

Si se rechazan los supuestos de Menón sobre el conocimiento, también hay que rechazar las condiciones que impone a la indagación. Los supuestos sobre el conocimiento compartidos por Sócrates y Menón al comienzo del diálogo indican que no requerimos de conocimiento para iniciar una indagación; a fin de distinguir un objeto de indagación de los demás, no necesitamos al parecer el tipo de estado cognoscitivo que Menón atribuye a Gorgias. Por conjetural y tentativa que sea nuestra opinión de F, puede servir no obstante para identificar F como objeto de indagación. Para resolver la Paradoja de Menón, Sócrates tiene que sostener que la indagación requiere de una opinión inicial, no de un conocimiento inicial, acerca de su objeto.[11]

93. *Una indagación exitosa*

Pero Sócrates no establece una distinción explícita entre conocimiento y opinión. En lugar de ello, refiere una historia sobre el alma inmortal y el conocimiento que poseía antes de su encarnación. Aunque expresa ciertas reservas acerca de la historia en su conjunto (86b6–7), defiende la creencia en el conocimiento prenatal por medio de una discusión sobre geometría con un esclavo.[12]

Esta discusión con el esclavo pretende evocar la sostenida con Menón.[13] El esclavo comienza, como lo hizo Menón, con la confianza

[10] El hecho de que Sócrates y Menón compartan estos supuestos implícitos sobre el conocimiento rebate la idea de que su desacuerdo sobre la indagación se reduce a que manejan sentidos diferentes de "saber". Platón evita escrupulosamente la sugerencia de que Sócrates se basa en una maniobra erística semejante.

[11] Una respuesta distinta a la paradoja se propone en White (1974); (1976), pp. 47–50.

[12] "País" (como el término inglés "boy" —niño— en ciertas épocas) puede aplicarse a un esclavo de cualquier edad, y por lo tanto no significa que el esclavo sea joven.

[13] La relación entre la conversación con el esclavo y el elenco socrático se discute

de que sabe la respuesta a la pregunta de Sócrates (82e5–6); comparte esta confianza con muchos interlocutores (*cfr.* 71e1; *La.* 190e4; *Eu.* 4b9–5e2) que no ven dificultad alguna en el interrogatorio de Sócrates. Éste insiste, como lo hace normalmente, en que su función consiste sólo en formular preguntas y no en oponer una convicción a otra (82e4–6). Las preguntas llevan al esclavo a advertir una contradicción entre su afirmación general (la de que si los lados de una figura tienen el doble de largo que los lados de una segunda figura, la superficie de la primera también será el doble que la superficie de la segunda) y lo que le parece más razonable con respecto al caso particular que se le ha presentado. En este punto el esclavo se siente tan desconcertado y "adormecido" como lo estaba Menón cuando veía que no lograba avanzar en la discusión (84a3–c6; *cfr.* 79e7–80b4; *La.* 193d11–e6; *Eu.* 11b6–8; *Rep.* 334b7–9).

Sócrates insiste en que este estado de desconcierto es una precondición para hacer progresos (84c4–9; *cfr. Sof.* 230c3–d4). No sugiere que el desconcierto y la conciencia de la propia ignorancia sean únicamente un estímulo para mostrarse modesto al afirmar los propios puntos de vista, ni que deban precavernos de hacer aseveraciones positivas. Llegada aquí, la discusión con el esclavo prosigue donde había quedado la discusión con Menón, y el interrogatorio subsecuente conduce al esclavo a encontrar la respuesta correcta. Cuando ésta ha sido hallada, Sócrates dice que las preguntas han despertado en el esclavo opiniones verdaderas sin conocimiento, y que un correcto interrogatorio ulterior llevará al conocimiento exacto de las mismas cosas (85c6–d1).[14] El estado presente del esclavo, en que tiene opiniones sin conocimiento, se asemeja a un sueño (85c9–10), y el conocimiento es lo que corresponde a estar despierto (86a6–8).

A partir de la discusión con el esclavo, Sócrates extrae tres conclusiones:

en Irwin (1977a), pp. 315 ss.; Nehamas (1985), pp. 305–310; Benson (1990c); Brown (1991); Vlastos (1991), pp. 118–120.

[14] Platón no implica que al final de esta conversación el esclavo posea conocimiento. En 85d9 *nun* se refiere probablemente al tiempo mencionado en 85d1, cuando el esclavo habrá completado su reminiscencia. En *Fdn* 73a9–10, Cebes dice que los hombres no podrían dar las respuestas correctas a las preguntas sobre los diagramas a menos que el conocimiento y la cantidad correcta "estuvieran en ellos", pero puede estar aludiendo simplemente a la presencia prenatal del conocimiento. Compárese con Brown (1991), pp. 608–614.

1. El esclavo obtiene o "toma" (*analambanein*, 85d4) la respuesta de sí mismo, ya que Sócrates no se la dice, sino que aquél tiene que descubrirla como consecuencia de las preguntas de Sócrates. Al ir llevando más lejos la indagación, hasta que haya obtenido el conocimiento, habrá tomado este último de sí mismo (85d3–4).
2. Este proceso de tomar la respuesta correcta de uno mismo constituye en realidad una reminiscencia, la gradual recuperación del conocimiento que poseíamos en una existencia previa, pero que mientras tanto hemos olvidado (85d6–7).[15]
3. Debemos indagar con una actitud confiada y optimista (86b6–c2). En particular, tenemos que considerar el desconcierto del interlocutor no como motivo de desánimo, sino simplemente como un paso preliminar y necesario para el progreso.

Sócrates expresa confianza con respecto a su tercera conclusión, pero "no insistiría tanto en defender el argumento, en lo que respecta a los otros puntos" (86b6–7). Si Sócrates sólo tiene la intención de apoyar la tercera conclusión, mientras que vacila acerca de las otras dos, su postura resulta extraña, pues ¿por qué debemos aceptar el tercer punto si la discusión con el esclavo no lo ha justificado? Su postura es más razonable si quiere decir que sólo debemos comprometernos claramente con las partes del argumento que se requieren para sustentar la tercera conclusión. Si a esto se refiere, es probable entonces que pretenda apoyar la primera conclusión y expresar dudas con respecto a la segunda, ya que si convenimos en que el esclavo ha tomado opiniones verdaderas de sí mismo, tendremos motivos para confiar en las perspectivas de la indagación, aun cuando no estemos convencidos de que este proceso de tomar las respuestas de sí mismo sea a la vez un proceso de reminiscencia literal de lo que el esclavo sabía en el pasado.

[15] En 85d4 no es preciso que *analabōn* signifique en realidad "recordar" o "recuperar" (implicando que lo teníamos previamente); puede significar sencillamente "tomar" (*cfr. Ap.* 22b2; *Banq.* 185e1; *Rep.* 606e4; *Teet.* 203a1; *Sof.* 255e9; *Pol.* 261c5). La afirmación crucial sobre la reminiscencia no es que el esclavo *analambanein* debe ser reminiscencia, 85d6–7 (es decir, lo que el esclavo hace sólo puede explicarse mediante el supuesto de que está recordando). El alcance de la reminiscencia se discute en Scott (1987); Fine (1993), pp. 137 ss.

94. *Defensa de la indagación socrática*

La discusión con el esclavo pretende sentar las bases para confiar en las indagaciones socráticas. Para entender cómo se produce esto, debemos considerar (1) la manera en que sienta las bases para confiar en una indagación socrática, y (2) si las mismas bases que sustentan esta confianza se aplican al tipo de indagación moral que se desarrolla en el *Menón* y en los diálogos socráticos. Es preciso distinguir ambas cuestiones, ya que la discusión con el esclavo indaga un problema matemático, no un problema moral, y debemos convencernos de que los dos casos no difieren en ningún aspecto importante.[16]

La discusión con el esclavo responde a la Paradoja de Menón, si estamos persuadidos de que el esclavo ha tenido éxito en su indagación, pese a que no contaba con ningún conocimiento inicial sobre las cosas que indagaba. El esclavo empieza con el mismo tipo de confianza que Menón expresó al decir que no tenía dificultad alguna en responder a las preguntas de Sócrates; pero luego se ve, como se vio con Menón, que carece de bases razonables para tal confianza, y que por lo tanto carece de conocimiento. Sócrates pone en claro, no obstante, que el esclavo posee suficientes opiniones verdaderas para hacer progresos, y por lo tanto la falta de conocimiento de Menón no debe llevarnos a concluir que carece de las opiniones verdaderas necesarias para tener éxito en su indagación. El esclavo no ha adquirido todavía el conocimiento, pero su indagación llegó a feliz término porque ha acrecentado su acopio de opiniones verdaderas.

El esclavo ha estado indagando, y no se ha limitado a recitar las respuestas correctas, pues Sócrates no se las enseñó, sino que aquél las ha tomado de sí mismo. Al señalar que no le enseña al esclavo, Sócrates no quiere decir que no le haga ninguna indicación, sino que el esclavo nunca ofrece una determinada respuesta sólo porque se le ha dicho que es la correcta. En todo caso, contesta únicamente cuando, fundándose en sus opiniones previas, le parece que ésa es la respuesta más razonable; esto es lo que Sócrates pretende significar al decir que el esclavo toma las respuestas "de sí mismo". El esclavo hace exactamente lo mismo que los interlocutores de los diálogos de juventud, a quienes se les pide que respondan con sinceridad, y no lo que suponen que Sócrates cree o quiere escuchar, es decir, que digan

[16] Con respecto a la discusión con el esclavo y la confiabildad del elenco, véase Fine (1992), pp. 207–213.

lo que les parece razonable a la luz de sus convicciones previas.[17] La discusión debería infundirnos confianza en la capacidad del esclavo para encontrar la respuesta que le parece correcta a partir de sus propios recursos.

Así, pues, tenemos motivos para creer que la indagación progresa, porque podemos pensar justificadamente que satisface estas condiciones:

1. Las opiniones iniciales del esclavo no estaban demasiado desencaminadas. La mayoría de sus juicios sobre determinadas longitudes y superficies eran correctos.
2. Fue capaz de darles mayor consistencia a sus opiniones, revisándolas cuando identificaba alguna incoherencia.
3. Fue capaz de revisarlas en una dirección razonable. No modificó todas sus otras concepciones geométricas para que cuadraran con el principio de que una figura cuyos lados tienen el doble de longitud que una segunda figura también posee el doble de superficie de la segunda figura.
4. Esta revisión suprimió las opiniones falsas, reemplazándolas por opiniones verdaderas.

Como Platón nos ha dado motivos para creer que la discusión con el esclavo satisface estas condiciones, también nos ha dado motivos para confiar en una particular indagación socrática.

Estos motivos para sentir confianza parecen aplicarse a la indagación moral del *Menón*. Menón satisface la segunda condición. Además, desde el punto de vista de Sócrates, satisface la primera, ya que Sócrates conviene en que sus respuestas a la mayoría de las preguntas son razonables; éstas son las respuestas que Sócrates utiliza para convencer a Menón de que debe rechazar sus afirmaciones generales sobre la virtud.[18] Tanto en éste como en los otros diálogos, Sócrates supone que al hacer que el interlocutor rechace una de sus afirmaciones iniciales recurriendo a sus otras opiniones y, especialmente, recurriendo a los principios rectores del elenco, lo ayuda a que sus opiniones se vuelvan más razonables; en consecuencia, debe suponer que el in-

[17] Sobre la sinceridad, véase §11.

[18] No todas las opiniones de Menón son sustentadas como razonables. Acerca de su creencia en las partes de la virtud, véase cap. 3, nota 29.

terlocutor comienza la discusión con un acopio bastante grande de opiniones razonables.[19]

Desde el punto de vista de Sócrates, Menón también satisface la tercera condición. Éste podría haberse obstinado en negar que la justicia y la templanza son necesarias en todos los casos de virtud que enumeró al principio, y por lo tanto podría haber negado que hubiera algo incorrecto en su lista. De hecho, no procede así. Sócrates piensa que las opiniones de Menón se han vuelto a la vez más consistentes y más razonables, por cuanto ha dejado de lado las que resultaban inconsistentes con respecto a otras más razonables, no las que resultaban inconsistentes con respecto a otras más irrazonables. En el *Menón*, como en los diálogos de juventud, Sócrates da por sentado que si nos fundamos en los principios rectores del elenco como guía para resolver los conflictos de opinión, revisaremos nuestras opiniones en la dirección correcta. El hecho de que Sócrates se asegure el consentimiento de Menón formulándole preguntas orientadoras carece de importancia, así como carece de importancia en la discusión con el esclavo, en la medida en que Menón asienta por razones que considera buenas, no sólo porque Sócrates se las indica.

Pero esta defensa de las opiniones de Menón parece no llegar a cubrir lo que se requiere para demostrar que realmente satisfacen la primera y la tercera condición en grado suficiente para los propósitos del argumento. Pues podríamos dudar acerca de si el juicio de Sócrates de que las opiniones de Menón son razonables y de que Menón revisa sus opiniones en una dirección razonable es lo bastante sólido para justificar que confiemos en el rumbo que sigue la indagación. En la discusión con el esclavo no se suscitaban dudas acerca de la respuesta correcta, y no había lugar para objetar los juicios en que Sócrates se basaba a fin de centrar la atención del esclavo en una cuestión más que en otra. Pero podríamos argumentar que en los casos morales sí hay lugar para las objeciones.

Sócrates mismo reconoce en el *Eutifrón* que las cuestiones en torno al bien, a lo justo y a lo bello son las que suscitan un tipo de polémica que no se presenta en las cuestiones que pueden dirimirse recurriendo a la medición. Para la discusión con el esclavo, Platón escoge un caso

[19] Sobre los principios rectores, véase §32.

matemático, ya que constituye un incontrovertido ejemplo de progreso, pero la característica que lo hace tan buen ejemplo de progreso parece también plantear una dificultad para el intento de extender la conclusión, como quiere Platón, al caso de la indagación moral.

En el *Gorgias* Platón sugiere una posible respuesta a estas objeciones. Sócrates asegura argumentar desde un punto de partida que Calicles mismo acepta, aparte de las meras convicciones (según las concibe Calicles) de las opiniones morales comunes; trata de demostrar que Calicles tiene que revisar sus opiniones para convenir con él. El *Menón* no muestra que sea lógicamente imposible que el esclavo insista en su convicción inicial sobre las superficies de las diferentes figuras, pero es fácil ver que las revisiones requeridas para ello harían que las opiniones geométricas subsecuentes resultasen racionalmente insostenibles. Sócrates señala que si Calicles se opone a las revisiones sugeridas por sus preguntas, las opiniones subsecuentes también conducirán a consecuencias racionalmente insostenibles.

En el *Menón* no se lleva adelante esta sugerencia. Parece razonable que las reflexiones iniciales de Platón lo hayan convencido de que un desarrollo adecuado de la sugerencia esbozada en el *Gorgias* tendría que ser muy complejo. Sería necesario mostrar por qué el punto de partida de Sócrates es racionalmente aceptable y por qué resulta ineludible tomar determinado rumbo a la hora de revisar las opiniones. El *Menón* se vuelca en cambio a la pregunta más básica de si la indagación socrática se apoya en afirmaciones contraproducentes sobre el conocimiento y la definición. Una vez respondida esta pregunta más básica, Platón puede volver a las cuestiones que quedaron abiertas en el *Gorgias*. Las retoma en la República.

95. *Aspectos de la reminiscencia*

Hemos considerado la respuesta de Platón a la Paradoja de Menón sin hacer referencia a su aserto (por vacilante que sea) de que nuestros progresos en la indagación socrática son literalmente una reminiscencia.[20] ¿Facilita este aserto la resolución de los temas que se están discutiendo?

[20] Puesto que Platón identifica el conocimiento con la reminiscencia, podemos decir que nuestra reminiscencia de F, sólo cuando hemos llegado a las opiniones verdaderas apropiadas sobre F y las hemos vinculado con el *logos* correspondiente. Pero esto no implica que la reminiscencia, entendida como el proceso de recordar más que como el resultado que consiste en haber recordado, se produce únicamente cuando adquirimos conocimiento. Aunque no pueda decirse que Laques, por ejemplo, haya recordado la valentía, puede no obstante haber recordado ciertas verdades sobre ésta durante el proceso de recordar incompletamente la valentía. Con respecto a la relación entre la indagación y la reminiscencia, véanse cap. 9, nota 15; Nehamas (1985), pp. 309 ss.

Recurrir a la reminiscencia no logra convencernos razonablemente de que descubrimos las verdades a través de la indagación socrática. Pues si no estuviéramos previamente convencidos de que el esclavo ha encontrado la respuesta verdadera por un proceso de indagación racional distinto del que Sócrates llama enseñanza, no tendríamos motivos para decir que ha recordado algo; no habría nada que necesitara explicarse echando mano de la reminiscencia. Y por lo tanto la introducción de una reminiscencia literal no disiparía las dudas que podrían suscitarse con respecto a la razonabilidad de la indagación moral socrática y a la verdad de sus conclusiones.

Aun así, recurrir a la reminiscencia literal no es ocioso. Responde una razonable cuestión sobre la indagación socrática. Si estamos persuadidos de que esta última progresa hacia la verdad, recurrir a la reminiscencia literal contribuye a explicar cómo es posible ese progreso. Pues si realmente conociéramos las verdades morales antes de nacer, es razonable esperar que tengamos opiniones morales verdaderas cuando empezamos a indagar y que seamos capaces de sacar más cosas a la luz en el transcurso de la indagación. Si no aceptamos que se recurra a la reminiscencia, ¿cómo vamos a explicar nuestro aparente éxito en la indagación socrática? ¿Debemos decir que no es sino por un afortunado accidente que comenzamos con numerosas opiniones verdaderas y que tenemos la capacidad de eliminar las falsas a través de la indagación?

Si Platón quisiera reponder esta pregunta sin recurrir a la reminiscencia literal, tendría que extenderse sobre la manera en que adquirimos las opiniones del sentido común con las que comienza Sócrates. Si está de acuerdo con algo semejante a la explicación de Protágoras sobre la manera en que adquirimos nuestras opiniones, sin duda no cree que los mecanismos para la formación de opiniones morales garanticen la verdad de las opiniones que se forman. Pero quizá puede mostrar por qué estos mecanismos tienen buenas probabilidades de producir los tipos de opiniones que se presuponen en la indagación socrática. Si (1) las virtudes tienen por objeto el bien del agente virtuoso y el bien común de la comunidad, y (2) el bien de los individuos y de

la comunidad en el pasado ha sido promovido cada vez que la gente se ha apoyado en sus juicios sobre lo bello y lo bueno para corregir sus opiniones sobre la virtud, entonces Sócrates tiene cierta razón al afirmar que el tipo de revisión que defiende ha tendido en el pasado a acercar las opiniones morales comunes a la verdad. En la medida en que estos procesos suelen formar las opiniones comunes de las que partimos, comenzamos con un acervo suficiente de opiniones verdaderas (mezcladas con algunas falsas).

Tanto en los diálogos socráticos como en el *Menón* se acepta la primera de estas afirmaciones, pero no se defiende con argumentos explícitos la segunda y crucial afirmación. Un argumento en favor de esta última entrañaría ciertos enunciados históricos complejos, del tipo que no hace más que sugerirse en el gran discurso de Protágoras. Sin embargo, Platón podría desarrollar una defensa razonable de esta afirmación; podría haber ofrecido, por lo tanto, una alternativa razonable a la creencia en la reminiscencia literal.

96. *La virtud como conocimiento: pro y contra*

Después de la discusión con el esclavo, Sócrates conviene en considerar si la virtud puede enseñarse, a pesar de que todavía no han descubierto qué es la virtud (86c4–e1). Tal vez Platón pretende sugerir que podemos indagar provechosamente ciertas preguntas sobre la virtud sin haber satisfecho la exigencia socrática de una definición. Sin duda sugiere esto en el Gorgias; aunque los principales argumentos contra Polo y Calicles no descansan en ninguna definición de la justicia o de la felicidad, Sócrates cree establecer su conclusión mediante argumentos férreos y diamantinos (*G.* 508e6–509a4).

Aun así, Sócrates se muestra renuente a iniciar esta indagación antes de investigar qué es la virtud (86d3–6). Como señala al final del diálogo, sólo sacaremos algo en claro (*saphes*) si examinamos lo que es la virtud, antes de considerar cómo puede ser adquirida (100b4–6). La indagación de la posibilidad de enseñar la virtud tiene quizá la intención de sustentar este veredicto, advirtiéndonos que todo examen de preguntas referidas a la virtud será deficiente a menos que se apoye en el conocimiento de lo que es la virtud. En el *Gorgias* se presenta una advertencia similar; después de extraer sus conclusiones, Sócrates insiste en que ignora si son verdaderas (*G.* 509a4–6).

Después de exponer esta advertencia, Sócrates presenta tres argumentos sobre la virtud: en primer lugar, argumenta que la virtud es

conocimiento y por lo tanto debe ser enseñable. En segundo lugar, argumenta que la virtud no es enseñable y por lo tanto no puede ser conocimiento. En tercer lugar, establece una distinción entre el conocimiento y la opinión correcta, argumentando que la virtud es una opinión correcta, en vez de conocimiento. Como Platón advierte que las conclusiones de estos argumentos son inconsistentes, debe creer que por lo menos uno de ellos carece de solidez. El tercer argumento recusa al primero por cuanto indica que el conocimiento no es lo único que permite el éxito de una acción, y Sócrates respalda enfáticamente la distinción entre conocimiento y opinión que subyace en el tercer argumento.

Sin embargo, no tenemos que inferir que Platón pretende recusar únicamente el primer argumento. Se nos aconseja no confiar acríticamente en nuestra impresión inicial acerca de la solidez de un argumento determinado (89c5–10); aun más, los tres argumentos preceden a la advertencia final de que una conclusión satisfactoria acerca de la posibilidad de enseñar la virtud requiere del conocimiento de qué es esta última. Con esta advertencia Platón nos invita a reconsiderar los puntos en los cuales cualquiera de los argumentos pudo haberse descarriado a causa de una concepción errónea sobre lo que es la virtud. Siguiendo la sugerencia del propio Platón, ¿podemos encontrar alguna objeción razonable a estos argumentos?

97. *Virtud y beneficio*

En primer lugar, Sócrates argumenta que la virtud puede enseñarse porque es conocimiento.[21] Sostiene que es conocimiento razonando que la virtud es buena (87d2–3) y que sólo el conocimiento es bueno. Afirma que otras condiciones del alma —la confianza, el dominio de sí mismo y demás— son benéficas si y sólo si están combinadas con el conocimiento (88c6–d1), y concluye que "de acuerdo con este argumento, la virtud, puesto que es benéfica, debe ser una especie de sabiduría" (88d2–3).[22]

¿Cómo hay que entender esta conclusión? Es preciso considerar dos opciones: (1) Pretende decir que la virtud no es sino un tipo

[21] La identificación de la virtud con el conocimiento no cuenta como una definición satisfactoria, pues no dice qué clase de conocimiento es la virtud y, como se evidencia en *Eutid.*, ésta no es una pregunta que se responda fácilmente.

[22] Sobre el *Eutid.*, véanse del §38 al §40. Los argumentos del *M.* y del *Eutid.* se comparan en Devereux (1977), pp. 130–132; Ferejohn (1984).

de conocimiento, de manera que no requiere de ningún componente no cognoscitivo. (2) Pretende decir que la virtud es "una especie de sabiduría" en el sentido de que es sabiduría combinada con algo más. Tal como la valentía puede ser denominada "una especie de persistencia" si es persistencia combinada con sabiduría, la virtud puede ser llamada "una especie de sabiduría" si es sabiduría combinada con los aspectos no cognoscitivos de la valentía, la templanza y demás.[23]

La primera opción constituye una interpretación más natural del pasaje, y presenta la conclusión que Sócrates necesita con el fin de establecer que la virtud puede enseñarse. No obstante, tenemos motivos para dudar en tanto sólo la segunda opción encaja en el argumento que Sócrates ha dado. Cuando éste alega que la confianza y las otras condiciones del alma son benéficas si y sólo si están combinadas con la sabiduría, ¿no debería concluir que la virtud es confianza (etc.) más sabiduría? El argumento parece mostrar que el conocimiento forma parte necesaria de la virtud, pero no que es la virtud por entero.[24]

La afirmación acerca del carácter benéfico de la virtud concuerda con uno de los principios rectores del elenco y con las consideraciones a las que Sócrates recurre para sustentar la inseparabilidad de por lo menos algunas de las virtudes, de suerte que tiende a apoyar la Tesis de la Reciprocidad.[25] Pero esta afirmación no implica que el conocimiento sea suficiente para la virtud, y por lo tanto no implica que todas las virtudes sean idénticas al conocimiento (la Tesis de la Unidad). En el *Protágoras* Platón insinúa, aunque no lo expone claramente, que existe una diferencia entre los argumentos en favor de la Tesis de la Reciprocidad y los argumentos en favor de la Tesis de la Unidad;[26] su principal argumento en favor de esta última depende de que se pruebe que el conocimiento es suficiente para la virtud.

Es importante decidir cuál de ambas tesis quiere expresar Platón en este argumento del *Menón*. Si la conclusión del argumento establece

[23] Con respecto a "una especie de" (*tis*), *cfr.* cap. 3, nota 15.

[24] Esta característica del argumento podría sustentar la traducción que hace Thompson de 89a4 como (1) "la sabiduría" es la virtud o una parte de la virtud", en vez de la que hacen Bluck y Sharples como (2) "la virtud es sabiduría o una parte de la sabiduría". Si bien se requiere de (2) para demostrar que la virtud es conocimiento, sólo (1) ha sido defendida. Este punto también podría justificar la lectura *ti autou* ("una parte de la virtud") en 87d7 (favorecida por Bluck y por O'Brien (1967), p. 95.

[25] Para una matización de esta afirmación sobre la Tesis de la Reciprocidad, véase cap. 4, nota 26.

[26] Con respecto a la Tesis de la Reciprocidad en el *Pr.*, véase §56.

realmente que la virtud no es sino conocimiento, el argumento carece de validez, y debemos preguntarnos si Platón reconoce esta falta de validez. Si la conclusión expresa un solo aspecto de la Tesis de la Reciprocidad, afirmando que el conocimiento es necesario para la virtud, Sócrates no tiene entonces derecho a inferir que la virtud puede enseñarse porque no es más que conocimiento. Es preciso entonces saber si Platón reconoce que tal inferencia carece de legitimidad.

98. *El eudemonismo psicológico en el Menón*

Para responder esta pregunta sobre el argumento, debemos retroceder a otro expuesto en la primera parte del diálogo. Sócrates tiene motivos para identificar la virtud con el conocimiento en tanto sostenga el eudemonismo psicológico, descartando así la posibilidad de la incontinencia; podemos suponer que se apoya tácitamente en el eudemonismo psicológico para justificar esa identificación. En el *Gorgias* vimos que cabía preguntarse si Platón seguía aceptando el eudemonismo psicológico. En el *Menón* (77–78) discute un problema relacionado con este último, pero resulta difícil saber con certidumbre su conclusión.

Sócrates argumenta que es superfluo incluir la cláusula "desear cosas buenas" en una definición de la virtud, porque nadie desea lo malo (77b6–78b2).[27] Esto evoca la doctrina del *Protágoras* de que nuestro único deseo es siempre lo que consideramos mejor y por lo tanto no podemos desear lo que consideramos peor.

Sin embargo, no resulta claro que Sócrates defienda el eudemonismo psicológico extremo del *Protágoras.* Podría interpretarse que sustenta una de dos conclusiones: (1) nunca deseamos las cosas malas como tales; vale decir, el hecho de que sean malas no es jamás una cualidad que nos haga desearlas. (2) Nunca deseamos, en ninguna descripción, las cosas que consideramos malas; vale decir, la creencia de que son malas hace que siempre nos abstengamos de desearlas. Sólo la segunda conclusión afirma el eudemonismo psicológico, pero el argumento justifica únicamente la primera. El argumento deja abierta la posibilidad de que queramos x, sabiendo que es malo, pero con la creencia de que posee algo más en favor suyo (por ejemplo, que es placentero).

[27] El paso de *kala a agatha*, 77b6, también está abierto a cuestionamiento.

¿Advierte Platón la diferencia entre ambas conclusiones? ¿Y advierte que su argumento sólo sustenta a la primera? Al resumir el argumento, Sócrates dice que en la definición propuesta de la virtud, "desear (*boulesthai*) las cosas buenas y ser capaz (de obtenerlas)" (78b3–4), debería borrarse la primer cláusula, ya que "desear es cosa de todos y, a este respecto, una persona no es mejor que otra" (78b5–6). No es preciso que Sócrates esté afirmando el eudemonismo psicológico (la segunda conclusión); tal vez sólo quiere decir que el bien es objeto del deseo de todas las personas, no que es objeto de todo deseo.[28]

Debe confrontarse una dificultad ulterior. Aunque Menón conviene en que la definición propuesta era "desear (*boulesthai*) las cosas buenas. . ." (78b4), Sócrates se dispone en realidad a discutir una explicación que decía "querer (*epithumein*) las cosas buenas" (77b3–7). ¿Pretende Platón distinguir entre desear y (simplemente) querer? Sócrates introduce "desear" al decir que nadie desea ser desdichado (78b4) e infiere que nadie desea las cosas malas, ya que ser desdichado no consiste más que en "querer (*epithumein*) las cosas malas y obtenerlas" (78b6–8). Este argumento no muestra que Platón trate "desear" y "querer" como sinónimos. Quizá pretende significar que nadie tiene el deseo racional de ser desdichado, nadie tiene el deseo racional de cosas consideradas malas; esto nos permitiría seguir diciendo que algunos sienten un deseo no racional por cosas que consideran malas.[29]

Los diálogos socráticos mencionan una distinción entre "desear" y "querer" que resultaría razonable que Platón explotara en este contexto (*Cár.* 167e1–5; *Lis.* 221a3; *Pro.* 340a7–b2).[30] No lo explota en los diálogos socráticos, donde plantearía una seria duda con respecto

[28] Santas (1979), p. 194, parece atribuir el rechazo de la incontinencia a nuestro pasaje (véase también Nakhnikian (1973)). Sin embargo, su explicación del argumento (pp. 185–189) no defiende esta atribución.

[29] Con respecto a *boulesthai* y *epithumein*, véase Bluck (1961) *ad* 78a5, quien rechaza correctamente la propuesta de Croiset y Bodin (1923) de que *boulesthai* y *dokein* en *G.* 466b–468a (también citada por O'Brien (1987) marcan la distinción que podría estar establecida por *boulesthai* y *epithumein* en el *M.* *Cfr.* §145. La distinción recuerda a Pródico, quien es tratado en forma diferente en el *M.* en comparación de como se lo trata en los diálogos de juventud. Véase cap. 5, nota 14; cap. 6, nota 43; cap. 8, nota 2. Compárese con §100.

[30] Kahn (1987), pp. 91 ss., interpreta que el pasaje del *Cár.* demuestra que, cuando Platón lo escribió, no creía que todo deseo es deseo del bien. Sin embargo, el pasaje sólo demuestra esto si tenemos alguna justificación para suponer que Platón no toma

al eudemonismo psicológico. En el *Gorgias* distingue, quizá implícitamente, "desear", que se dirige al bien (*G.* 468e5–7), de "querer" o "apetito" (*epithumia*), que parecen encaminarse al placer (*G.* 493b1, 503c4–6), pero no explora las implicaciones de esta manera de dividir su afirmación de que hacemos todo lo que hacemos en aras del bien.[31] En el *Menón*, no obstante, no debemos suponer que intenta dejar pasar el eudemonismo psicológico sin cuestionarlo.

Esta primera discusión del acto de querer y el bien es pertinente para el argumento posterior sobre la virtud y el conocimiento (87d–89a). Si la discusión previa no pretendía sustentar el eudemonismo psicológico, carecemos de una justificación clara para considerar que este último está presupuesto tácitamente en el argumento posterior; de aquí que quede en tinieblas si Platón toma este último como un argumento legítimo para identificar la virtud con el conocimiento. Puede reconocer que no ha ofrecido una razón suficiente para identificar la valentía con el conocimiento, en vez de indentificarla con la confianza regulada por el conocimiento; en ese caso, quizá reconoce que no ha ofrecido una razón para aceptar la Tesis de la Unidad en vez de la afirmación de que la virtud es inseparable del conocimiento.

No podemos estar seguros de que Platón advierta la falla de su argumento relativo a la identificación de la virtud con el conocimiento, pero las razones para pensar que sí la advierte se refuerza por el hecho de que en el argumento previo no fundamenta el eudemonismo psicológico que, a su vez, fundamentaría a la Tesis de la Unidad. Al presentar estos dos argumentos Platón puede estar tratando de indicar que deberíamos volver a abrir la cuestión acerca de qué es la virtud y, en especial, hasta dónde se la puede identificar con el conocimiento.

99. *Conocimiento y enseñanza*

El primer argumento ha concluido que la virtud debe poder enseñarse. El segundo argumento (89c5–96d4) se desarrolla en forma directamente opuesta a esta conclusión, como sigue:

1. La virtud es conocimiento si y sólo si puede enseñarse.
2. La virtud puede enseñarse si y sólo si cuenta con maestros (89d3–e3).

el deseo de lo bello y de lo placentero como reductible al deseo del bien. Este supuesto con respecto a la concepción de Platón en los diálogos de juventud es injustificado.

[31] Sobre el deseo en el *G.*, véase §80.

3. No hay maestros de la virtud (96c4–10).
4. Por lo tanto, no puede enseñarse.
5. Por lo tanto, no es conocimiento.

El primer paso del argumento se toma del argumento previo y no se recusa. Pero el segundo no se defiende ni se explica adecuadamente.

La afirmación de que la virtud es conocimiento si y sólo si puede enseñarse es verdadera, si quiere decir que la virtud es conocimiento si y sólo si constituye la clase de cosa que las personas pueden enseñar si descubren lo suficiente a su respecto. Pero si así es como entendemos "puede enseñarse" en el paso (1), no tenemos motivos para aceptar el (2), si le damos el mismo sentido a "puede enseñarse". Si el paso (2) sólo es verdadero cuando se le da un sentido distinto a "puede enseñarse", el argumento contiene un error fatal.

Algunas de las observaciones de Platón sugieren que es consciente de esta falla del argumento. Llama especialmente nuestra atención hacia ciertos problemas de la posibilidad de enseñar, cuando se nos indica que incluyamos la reminiscencia con el término "enseñanza" (87b5–c3). Esta indicación es bastante sorprendente, pues la explicación de la reminiscencia negaba que Sócrates estuviera enseñando al esclavo, y como la reminiscencia tiene como resultado el conocimiento, el hecho de que éste se recuerde parece falsear la afirmación de que todo conocimiento es enseñable. Para eludir esta objeción, el alcance del término "enseñanza" se extiende para que abarque a la reminiscencia.

Una vez hecho esto, Platón facilita las cosas para que advirtamos la falsedad de la afirmación de que, si la virtud puede enseñarse, debe haber personas que la enseñen. Pues si sólo se nos puede inculcar la virtud por medio de la reminiscencia, sólo habrá maestros de la virtud si existen personas capaces de guiar la reminiscencia hasta que llegue al conocimiento. Platón muestra que si el conocimiento pertinente para la virtud debe recordarse, es probable que nadie pueda enseñarla en el presente, pues Sócrates no ha probado que sepa guiar la reminiscencia conduciéndola hasta el conocimiento, y no hay nadie más que siquiera crea que el conocimiento pertinente consiste en la reminiscencia.[32] Si consideramos entonces el peculiar tipo de conocimiento sobre el que el propio Platón ha insistido en llamar nuestra

[32] La pertinencia de la afirmación sobre la reminiscencia para la afirmación sobre la posibilidad de la enseñanza se observa en Wilkes (1979). También se insiste en

atención, veremos que los pasos (1) y (2) del argumento no pueden ser verdaderos simultáneamente si le damos el mismo sentido a "puede enseñarse".[33]

En consecuencia, tenemos un buen motivo para suponer que Platón no acepta todos los pasos de este argumento. El fracaso de diversas personas para inculcar la virtud se ofrece ostensiblemente como una razón para negar que la virtud pueda enseñarse (95a4–96b4). Sin embargo, estas primeras secciones del *Menón* nos brindan buenos motivos para dudar de si el fracaso de estas personas para inculcar la virtud demuestra que no puede enseñarse.[34] Sus puntos de vista están manifiestamente afectados por su concepción de qué es la virtud y qué es la enseñanza; Sócrates ha puesto en claro la probabilidad de que sus puntos de vista sobre estas dos cuestiones sean erróneos. Ha demostrado que resulta difícil saber qué es la virtud y, por lo tanto, resulta difícil formarse una concepción correcta de qué ha de enseñarse, y también ha demostrado que la manera correcta de aprender la virtud es la reminiscencia. Si las personas que intentan inculcar la virtud tienen una concepción equivocada de lo que tratan de enseñar y de lo que debe considerarse como su enseñanza, su trabajo estará probablemente mal encaminado y, por consiguiente, su fracaso no demuestra que la virtud no pueda enseñarse.[35]

100. *Conocimiento, opinión e indagación socrática*

En el tercer argumento (96d5–100b6) Sócrates da por sentada la solidez del segundo, y resuelve el conflicto entre el primer y el segundo argumentos cuestionando la verdad de una premisa del primero. Éste afirmaba que sólo el conocimiento es benéfico, pero en el tercer argumento Sócrates sugiere que una opinión correcta también es benéfica; de aquí que se pueda resolver el conflicto entre las conclusiones de

la importancia de la reminiscencia en Cornford (1952), p. 60 y nota, y en Devereux (1978), quien extrae conclusiones direrentes de las mías.

[33] El argumento sobre la posibilidad de la enseñanza se discute en Bluck (1961), pp. 21–24; Sharples (1985), pp. 162, 168; Kraut (1984), pp. 288–304 (que es la mejor defensa del argumento); Barnes (1991), p. 125; Brunschwig (1991).

[34] Con respecto a la actitud de Platón hacia los políticos atenienses, véanse Penner (1987a), pp. 316–320; (1992b), p. 165. Compárese con Vlastos (1991), p. 125; Snider (1992).

[35] Este punto resta fuerza a la analogía ofrecida por Kraut (1984), pp. 289 ss., y la sugerencia similar que ofrece Brunschwig (1991), pp. 595 ss.

los dos primeros argumentos identificando la virtud con la opinión correcta.

Sócrates afirma —lo que no es característico en él— que una de las distinciones de Pródico resulta iluminadora (96d5–7).[36] De hecho, se muestra inusitadamente enfático al respaldar la distinción entre conocimiento y opinión correcta (98b1–5). El énfasis está totalmente justificado, ya que todo el diálogo ha evidenciado que necesitamos trazar esta distinción y que las indagaciones de Sócrates parecerán inútiles e incomprensibles a menos que la tengamos en cuenta. El conocimiento difiere de la opinión correcta porque esta última es en sí misma inestable, mientras que el conocimiento le confiere estabilidad gracias al "razonamiento de la explicación" (97e5–98a8). El propio Menón subraya que sus opiniones tienden a extraviarse bajo el interrogatorio de Sócrates (79e7–80b7, 95c7–8), y lo mismo le sucede al esclavo (84a3–b1). La comparación con las estatuas errantes de Dédalo se utiliza en el *Menón* de la misma manera que en el *Eutifrón*, donde se aplica a la reacción del personaje de este nombre a la indagación socrática (*Eu.* 11b6–e1). La condición de los interlocutores de Sócrates ilustra la de una persona que posee opiniones correctas sin conocimiento.

Sin embargo, la inestabilidad de la opinión correcta no tiene por resultado necesariamente la confusión en que se sumen los interlocutores de Sócrates. Pues Sócrates mismo niega tener conocimiento sobre la virtud, y no obstante parece abrigar convicciones muy firmes con respecto a lo que ella exige. Cuando explica su falta de conocimiento, Sócrates no dice que sus opiniones se tambaleen; indica que, como no puede dar una explicación de la virtud, ignora lo que ésta es y, por lo tanto, ignora cuáles son sus otras propiedades. Como la distinción explícita entre el conocimiento y la opinión hace que se requiera de la explicación razonada para llegar al primero, podemos inferir que conocer la definición de la virtud permite conocer las verdades relativas a esta última al proporcionar una explicación razonada que estabiliza la opinión que uno tiene acerca de estas verdades.

Este vínculo entre dar una explicación razonada y dar una explicación está presupuesto en el *Gorgias*. Sócrates argumenta que un arte, al contrario de una simple habilidad, puede ofrecer una explicación razonada, que se manifiesta por la capacidad de dar una explicación

[36] Sobre Pródico, véase cap. 9, nota 29.

(*logos*) "por la que (un arte) se aplica a las cosas que se aplica, 'diciendo' qué clase de cosas son por naturaleza" (*G.* 465a3–5). Dar una explicación razonada implica la capacidad de dar una explicación que responda a la pregunta "¿Qué es?"

¿De qué manera, entonces, la definición socrática ofrece una explicación razonada? La primera parte del *Menón* no utiliza en realidad el término "explicación razonada" en relación con la definición socrática, pero se aproxima mucho. Dar la explicación razonada de lo que uno hace (*cfr.* *G.* 501a2) consiste en decir por qué (*dia ti*) uno lo hace, y dar la explicación razonada de que x es ser F consiste en ofrecer la razón por la cual (*di' ho*) x es F.[37] Cuando Sócrates le pide a Menón una sola respuesta a la pregunta de qué es la virtud, señala que todas las virtudes "poseen una única forma idéntica por la cual (*di' ho*) son virtudes, y con la que se supone que, centrándose en ella, quien responde puede mostrarle perfectamente a quien pregunta qué es de hecho una virtud" (72c6–d1).

Refiriéndose a la definición socrática, Sócrates afirma claramente que responde al "por qué" pertinente; implica que, con esto, dicha definición ofrece el tipo adecuado de explicación razonada. Sócrates presenta el mismo argumento en el *Eutifrón*, cuando asegura que la definición de una virtud identifica la propiedad en la que podemos centrarnos a la hora de decidir si una acción es virtuosa (*Eu.* 6e3–6), porque se trata de la propiedad "por la cual" todas las acciones virtuosas son virtuosas (*Eu.* 6d11–e1). Una definición confiere a nuestras opiniones el tipo de justificación y descripción explicativa que tanto Platón como Aristóteles consideran como un rasgo distintivo del conocimiento.

Esta relación entre conocimiento, explicación razonada y definición socrática justifica el supuesto implícito de los diálogos de juventud, según el cual el elenco pone de manifiesto la falta de conocimiento de las personas al mostrar que son incapaces de ofrecer una definición correcta. El elenco evidencia que carecen de conocimiento porque muestra que les falta el peculiar tipo de justificación que proporcionaría una definición. Aunque puedan estar en lo cierto al afirmar que la valentía exige mantenerse firme de cara al peligro en ciertas ocasiones y no en otras, no pueden decir por qué esto es así. Tendrían el "por qué", además del "que", como lo expresa Aristóteles (EN 1095a31–b8), si pudieran ofrecer una definición socrática. Y por lo

[37] Sobre las explicaciones razonadas, véase §109.

tanto, cuando Sócrates afirma que él y otras personas son ignorantes con respecto a las virtudes, está afirmando que les falta el "por qué", la explicación que transformaría sus opiniones en conocimiento.

Las observaciones de Platón sobre el conocimiento y la reminiscencia confirman la sugerencia de que una definición socrática satisface la demanda de una explicación razonada. Pues una vez introducida esta demanda, Sócrates dice: "y esto [. . .] es reminiscencia, como hemos convenido en la discusión previa" (98a4–5). "Esto" se refiere al razonamiento de la explicación; Sócrates vuelve a aludir a su observación de que el esclavo tenía una opinión que podía ser convertida en conocimiento mediante las indagaciones ulteriores adecuadas (85b8–d2). Sin embargo, esta observación sobre el esclavo no dice nada sobre la necesidad de encontrar una explicación razonada. Sólo advertimos la importancia de esta última si relacionamos la reminiscencia con la indagación socrática desarrollada en la primera parte del diálogo, la cual se encamina al hallazgo de la única cosa por la que todas las virtudes son virtudes. Podemos apreciar por qué Platón cree haber demostrado que encontrar la explicación razonada es una reminiscencia, si y sólo si tomamos su alusión a la reminiscencia como una alusión a la búsquedad de una definición.

Si esto es correcto, la distinción explícita que Platón establece entre conocimiento y opinión explica lo que se dice y se hace en los diálogos de juventud. De acuerdo con el *Menón*, Sócrates está en lo cierto al negar que tiene conocimiento sobre la virtud, pues carece del tipo apropiado de explicación razonada, y está en lo cierto al buscar una definición, porque ésta la proporcionará el tipo de explicación razonada que contribuye al conocimiento. Como el *Menón* presenta una exposición explícita del conocimiento, la cual falta en los diálogos de juventud, brinda una formulación y una defensa claras de ciertas afirmaciones que, en aquéllos, quedaban implícitas y sin sustentación; no introduce una nueva exigencia epistemológica que estuviera ausente en los diálogos de juventud.[38]

101. *Conocimiento, opinión y estabilidad*

Es evidente que Platón acepta la parte del tercer argumento que afirma la diferencia entre conocimiento y opinión correcta, pero, ¿acepta

[38] Sobre el conocimiento en los diálogos de juventud, véase §16. Las condiciones que Sócrates impone al conocimiento se discuten en Kraut (1984), pp. 280–285; Penner (1992b), pp. 140–143.

las premisas ulteriores que conducen a la identificación de la virtud con la opinión correcta? Esto depende de lo que crea con respecto a la combinación de dos afirmaciones: (1) La opinión correcta es tan benéfica como el conocimiento. (2) Cualquier estado que sea siempre benéfico es una virtud. Si Platón acepta estas dos afirmaciones, y si ambas utilizan "benéfico" en el mismo sentido, constituyen un argumento para demostrar que el conocimiento no puede ser necesario para la virtud.

Al defender la primera afirmación, Sócrates explica lo que quiere decir con ella. Menón sugiere que a veces una opinión correcta puede equivocarse, mientras que el conocimiento nunca se equivoca (97c6–8). Sócrates parece indicar que esta sugerencia descansa en una malinterpretación: "La persona que tiene una opinión correcta en una ocasión dada, ¿no tendrá éxito en esa ocasión en tanto crea lo correcto?" (97c6–8).[39] Conviene en que una opinión correcta está bien "siempre que opine correctamente" (97c10), pero está expuesta a extraviarse, y la función del conocimiento consiste en fijarla. Al afirmar que la mera opinión correcta está bien en tanto sea correcta, Sócrates no está expresando una simple tautología. Presuntamente quiere decir que, en ciertas circunstancias, el hecho de que mi opinión no sea conocimiento no implica ninguna diferencia con respecto a su confiabilidad.

¿Cómo es esto posible? Las opiniones verdaderas se hallan expuestas a extraviarse de dos maneras distintas: (1) Pierdo el tipo de opinión pertinente cuando me encuentro en condiciones en las que estoy desconcertado y no sé qué creer; esto es lo que le ocurre a Eutifrón (*Eu.* 11b–e). (2) Sigo teniendo el mismo tipo de opinión, pero deja de ser correcta, cuando me encuentro en condiciones en las que mi opinión pertinaz resulta ser falsa. En consecuencia, el conocimiento fija la opinión (1) al impedir que se extravíe en condiciones que le son poco familiares, y también (2) al impedir que se aparte de la verdad. En el primer caso, la opinión misma del agente es inestable; en el segundo, la verdad de la opinión es inestable. Como a Platón le interesa la corrección estable de las opiniones, y no sólo la tenacidad de la opinión, debe tomar en cuenta ambos tipos de extravíos, y el conocimiento debe protegernos de los dos.

Platón también necesita considerar las diferentes circunstancias que podrían causar el extravío de las opiniones verdaderas en uno de

[39] La repetición de *aiei* en 97c6–8 enfatiza el argumento de Sócrates.

estos dos sentidos, de suerte que pueda decir cuántas son las circunstancias pertinentes para decidir si nuestras opiniones poseen el tipo correcto de estabilidad. Exigencias de estabilidad diferentes podrían descansar en criterios diferentes de confiabilidad. Si, por ejemplo, creo que estos animales son ovejas, y lo son, mi opinión es entonces confiable en lo que respecta a estos animales, y no importa si ignoro qué los hace ser ovejas. Pero si no puedo identificar la diferencia entre las ovejas y los chivos, y no sé por qué estos animales son ovejas en vez de chivos, mi ignorancia resultaría importante en caso de encontrarme frente a unos chivos. Si nos interesa la "confiabilidad empírica" (la tendencia a estar en lo cierto en condiciones empíricamente probables), mi opinión de que los animales que tienen determinado aspecto son ovejas puede resultar perfectamente confiable (siempre que pueda esperarse que no voy a encontrarme con ningún chivo). Si nos interesa la "confiabilidad contrafáctica" (la tendencia a estar en lo cierto en condiciones contrafácticas, y no por fuerza empíricamente probables), mi incapacidad para distinguir a las ovejas de los chivos resta confiabilidad a mi opinión de que los animales que presentan determinado aspecto son ovejas. Al decir que mi opinión de las ovejas carece de confiabilidad contrafáctica, estamos señalando que mis motivos para creer que estas cosas son ovejas están equivocados, aun cuando el error no implique ninguna diferencia para mis juicios en circunstancias reales.

Cuando Platón dice que una opinión dada "se extravía", caracteriza una falla que podríamos reconocer más fácilmente si fuera descrita en otros términos. Si identifico a las ovejas por las cualidades que no las distinguen de los chivos, me estoy fundando en principios falsos para llegar a la opinión verdadera de que "esto es una oveja" en un medio donde no hay chivos. Si me baso en los mismos principios para identificar a las ovejas en un medio donde sí hay chivos, llegaré frecuentemente a la falsa opinión de que "esto es una oveja" cuando me encuentre frente a un chivo. Quizá es preferible describir estos hechos aludiendo a tres cosas: (1) la opinión situacional verdadera "esto es una oveja" (aplicada a una oveja en el primer medio), (2) la opinión situacional falsa "esto es una oveja" (aplicada a un chivo en el segundo medio), y (3) el principio general falso que utilizo para identificar a las ovejas en ambos medios. Sin embargo, Platón tiende a expresarse como si el principio general falso ocasionara que una y la misma opinión ("esto es una oveja") cambiara de verdadera a falsa

en medios distintos.[40] Cuando tenemos esto en mente, resulta más fácil comprender lo que quiere decir al hablar del "extravío" de las opiniones.

Si tomamos en consideración las diferentes formas en que las opiniones pueden ser estables o inestables, nos será posible defender la afirmación de Sócrates de que una simple opinión correcta es menos estable que el conocimiento. Si consideramos una mera confiabilidad empírica, las bases para decir que una opinión correcta debe ser estable resultan endebles. Pues en circunstancias empíricas particulares, tal vez nunca me vea en situaciones que lleven al extravío de mi opinión o de la verdad de mi opinión, y por lo tanto, si éstas no constituyen circunstancias alternativas que necesiten tomarse en consideración, mi opinión podría ser perfectamente estable, al contrario de lo que afirma Sócrates. Si, no obstante, estamos pensando en la confiabilidad contrafáctica, y tomamos como pertinente una gama apropiada de circunstancias contrafácticas, Sócrates tiene razón al afirmar que, sin conocimiento, una opinión correcta debe ser inestable. Aunque la opinión correcta sea tan buena como el conocimiento para una variedad dada de situaciones, no seguirá siendo correcta si se enfrenta a cierta clase de recusaciones de las que una persona con conocimiento podría salir airosa.[41]

Platón ofrece, pues, un claro motivo para preferir la comprensión racional y la explicación razonada que nos proporciona el conocimiento. Si sabemos por qué es correcto cumplir las promesas en todas las situaciones que hemos afrontado, estaremos mejor preparados para descubrir que sería un error cumplirlas en una situación que no hemos considerado (*cfr. Rep.* 331c), y estaremos mejor preparados para rebatir argumentos engañosos que sugieran que la regla no se aplica a una situación que no habíamos confrontado previamente.

Si Platón toma esta confiabilidad contrafáctica como necesaria para la estabilidad que distingue el conocimiento de la opinión verdadera, se hace entonces más difícil separar las dos características que parecían distinguir a uno de la otra. Podríamos suponer en un principio que el conocimiento difiere de la mera opinión correcta tanto por ser

[40] Aristóteles reconoce que las opiniones tienen valores de verdad cambiantes en *Catg.* 4a21–b13. Para las concepciones de Platón con respecto a las opiniones, *cfr.* §§183, 184.

[41] El peso de las variaciones contrafácticas y las opciones pertinentes para las interrogantes sobre la confiabilidad y la justificación se discute en Dretske (1970); (1981), pp. 129–134; Foldman (1976), pp. 44–50; (1986), pp. 103–113.

estable como por incluir "el razonamiento de la explicación"; en tal caso, cabría suponer que algunas opiniones correctas podrían tener una de estas características, pero no la otra. Si, no obstante, el tipo de estabilidad pertinente exige la confiabilidad contrafáctica que se centra en la razón correcta para creer que p, entonces no podemos lograr el tipo de estabilidad pertinente sin comprender la razón correcta para creer que p. De ser esto así, no podemos alcanzar la estabilidad si no satisfacemos la exigencia de llegar a una comprensión racional.

102. *Conocimiento, opinión y virtud*

Si éste es el punto de vista de Platón sobre la diferencia entre conocimiento y opinión correcta, ¿qué implica con respecto a la afirmación de que esta última es tan benéfica como aquél? La consideración de los distintos tipos de confiabilidad sugiere que puede ser difícil responder a esta pregunta. Si estamos interesados en los resultados reales, podríamos concluir que sólo es importante la confiabilidad empírica y que, en consecuencia, la opinión correcta es tan benéfica como el conocimiento; quizá esto es lo que Sócrates tiene en mente cuando expresa que la opinión verdadera llega al resultado de una acción tan felizmente como el conocimiento (98a7–9) y que no es menos benéfica "para las acciones" (98c1–3). Si, no obstante, el tipo de beneficio pertinente incluye la confiabilidad contrafáctica, el conocimiento resulta más benéfico que la opinión verdadera.

Nuestra concepción acerca del tipo de beneficio considerado también afectará nuestro juicio con respecto a la afirmación de que cualquier estado que sea siempre benéfico debe ser identificado con la virtud. Si el único beneficio pertinente es el "pragmático", que aparece en resultados reales, entonces la identificación de la virtud con el estado benéfico implica que para la virtud, sólo son importantes los resultados reales; en tal caso, la opinión correcta no será tan eficaz como el conocimiento. Sócrates supone esta concepción pragmática del beneficio al utilizar la distinción entre el conocimiento y la opinión para rebatir el argumento previo (87d–89a) que favorecía la identificación de la virtud con el conocimiento. La concepción pragmática del beneficio sustenta la ostensible conclusión del tercer argumento, según la cual la virtud les llega por un don divino, y no por naturaleza o por la enseñanza, a aquellos que la poseen.

Sin embargo, Sócrates matiza esta conclusión añadiendo que sólo sabremos algo claro al respecto si indagamos qué es la virtud antes

de indagar cómo se adquiere (100b4–6). Cada uno de los tres argumentos principales (de 87d en adelante) está abierto a cierta duda que plantea interrogantes acerca de la naturaleza de la virtud. Si queremos comprender de manera correcta los argumentos dentro de su contexto, Platón justifica ampliamente su indicación de que se basan en supuestos discutibles que necesitan ser esclarecidos investigando qué es la virtud. En tal caso, es preciso tener un conocimiento suficiente sobre esta última a fin de decidir si la concepción puramente pragmática del beneficio constituye la única pertinente para la virtud.

Sócrates afirma que el conocimiento es más valioso (*timiōteron*, 98a7) que la opinión correcta. Implica que el valor más importante del conocimiento no consiste en su mayor confiabilidad empírica, ya que de hecho no puede ser más confiable en el nivel empírico que la opinión correcta. El conocimiento brinda un beneficio que no se limita a lo pragmático, pero que aun así es moralmente pertinente. Si el conocimiento de A y la opinión correcta de B sólo ofrecieran respuestas distintas en condiciones contrafácticas, esto podría seguir siendo pertinente a la virtud, pues quizá la diferencia en las conductas reales de A y B no es lo único importante, sino que también deben interesarnos sus motivos y actitudes. Si esto es importante para nosotros, entonces el beneficio pertinente a la virtud no se acaba en el beneficio pragmático.

103. *El Menón y la ética socrática*

Esta cuestión sobre el valor del conocimiento introduce una de las características que, para Aristóteles, distinguen las virtudes de las artes. Aristóteles argumenta que, mientras que evaluamos el grado en que una persona domina un arte considerando la eficiencia con que produce los artículos apropiados, juzgamos el carácter de alguien considerando otros rasgos que son independientes de los resultados:

> Las acciones que tienen lugar en conformidad con las virtudes se realizan de manera justa o templada, no si en sí mismas son de una condición específica, sino si también el agente se encuentra en una cierta condición al llevarlas a cabo: en primer lugar, si las realiza con conocimiento de causa; en segundo lugar, si las realiza debido a que decidió hacerlas, y decidió hacerlas por sí mismas, y en tercer lugar, si además las realiza a partir de un estado firme e inconmovible. (EN 1105a28–33)

Si en el *Menón* a Platón le interesa identificar los rasgos de la virtud que Aristóteles menciona aquí, tiene buenos motivos para insistir en que el conocimiento, y no sólo la opinión correcta, es necesario para la virtud. Como insiste en que el conocimiento es más valioso que la virtud, mientras reconoce que no es más útil al llevar a cabo una acción, plantea la posibilidad de que el otro componente valioso del conocimiento sea también un componente de la virtud.

Si Platón adopta esta concepción de la virtud, va más allá de la actitud expresada en los diálogos de juventud. Pues en éstos Sócrates guarda silencio con respecto a las diferencias que observa Aristóteles entre las virtudes y las artes; de hecho, parece asimilar las primeras a las segundas.[42] Nunca indica que comprender la razón correcta de una acción virtuosa sea en sí mismo un componente de la virtud, aparte de sus consecuencias para la acción.

Sin embargo, un lector de estos diálogos bien podría argumentar que el énfasis que Sócrates pone en la importancia de estructurar el entendimiento parece rebasar cualquier cosa que pudiera justificar instrumentalmente. Nicias advierte a Lisímaco que quien se traba en una discusión con Sócrates se encuentra en la obligación de "dar una explicación de sí mismo, de la forma en que se está comportando y de la forma en que se ha comportado durante toda su vida pasada" (*La.* 187e10–188a2). Sócrates confirma la impresión que Nicias tiene de él; sostiene que una vida que no se examina no vale la pena vivirse, y que el mayor bien del ser humano consiste en discutir diariamente sobre la virtud (Ap. 38a1–6).[43] Aunque cabría ofrecer cierta defensa instrumental de las actividades de Sócrates, bien puede dudarse si la misma explicaría realmente la importancia que el filósofo les confiere.

Esta cuestión sobre la ética socrática y su conexión con el método socrático no puede plantearse adecuadamente sin las distinciones establecidas en el *Menón*; ésta es la razón de que no se planteen en los diálogos de juventud. Una vez que Platón distingue el conocimiento de la opinión correcta, puede considerar el carácter del conocimiento, en tanto diferente de los resultados prácticos que éste pueda compartir con la opinión correcta, e indagar si la comprensión racional y estructurada que caracteriza al conocimiento ha de valorarse por derecho propio como un aspecto de la virtud. Al sugerir que posee

[42] Acerca de la virtud y el arte, véanse §§49, 50.

[43] Sobre la pertinencia de las afirmaciones de Sócrates con respecto a examinar la propia vida, véase Vlastos (1991), p. 125.

cierto valor por derecho propio, Platón indica que una concepción puramente pragmática del beneficio de la virtud no puede explicar la convicción del propio Sócrates de que el conocimiento es necesario para la virtud. Aunque entender la distinción entre el conocimiento y la opinión tiende a sustentar la práctica de la indagación socrática, también tiende a recusar los intentos de Sócrates por explicar el carácter de la virtud. Así se ve que el Sócrates de los diálogos de juventud posee una opinión correcta, pero no el conocimiento, acerca del carácter de la virtud.

En el *Menón*, y especialmente en la discusión sobre la reminiscencia, el conocimiento y la opinión, Platón introduce cuestiones epistemológicas que no se examinan en los diálogos anteriores. Pero la introducción de estas cuestiones pone de manifiesto que son importantes para el método y la ética socráticos. Platón sugiere que el Sócrates histórico dificultaba innecesariamente defender sus convicciones morales porque se limitaba a la discusión ética. Se requiere de una justificación del método socrático a fin de que tomemos estas discusiones éticas tan seriamente como Sócrates las tomaba, y tal justificación nos conduce de inmediato a la epistemología. Aun más, el énfasis que Sócrates pone en la importancia ética de la comprensión y el autoexamen racionales exige un entendimiento más completo del conocimiento y de la opinión que el logrado por el propio Sócrates.

Muchos lectores del *Menón* han reconocido que expresa las reflexiones críticas de Platón sobre Sócrates. Algunos han alegado que esas críticas son primordialmente externas; de acuerdo con este punto de vista, Platón encuentra deficiencias en Sócrates cuando lo compara con los criterios epistemológicos y metafísicos que éste no aceptaba.[44] Hemos descubierto que, por el contrario, las críticas de Platón son internas; insiste en que si queremos entender y defender a Sócrates a la luz de cuestiones que él mismo debe reconocer como legítimas, no podemos limitarnos a sus indagaciones puramente éticas. En esta medida el impulso que mueve las indagaciones epistemológicas y metafísicas de los diálogos intermedios es estrictamente socrático.

[44] Se presenta una explicación "externa" de las críticas de Platón a Sócrates en Vlastos (1991), cap. 4, esp. pp. 48, 55. La concepción de Vlastos está criticada correctamente en Gentzeler (1991a), cap. 4.

10

LA TEORÍA DE LAS FORMAS

104. *Método socrático y metafísica platónica*

En el *Menón* Platón examina algunos de los presupuestos de la indagación socrática. Considera las condiciones requeridas por una adecuada definición socrática, y explora la distinción entre conocimiento y opinión. Implica que el conocimiento es el resultado de la reminiscencia. En el *Fedón* reafirma la Teoría de la Reminiscencia, pero ahora sostiene que las verdades que recordamos están referidas a Formas no sensibles, rememoradas a partir de instancias sensibles imperfectas (*Fdn.* 74e8–75a3).[1] Como, de acuerdo con el *Menón*, la reminiscencia está completa cuando llegamos a una definición socrática, Platón afirma que estas definiciones deben aplicarse primordialmente a las Formas no sensibles. En la *República* se sostienen las mismas afirmaciones epistemológicas y metafísicas; Platón argumenta que el conocimiento no puede versar, en lo principal, en torno a nada sensible, sino que debe referirse a las Formas no sensibles.

Según Aristóteles, esta creencia en la deficiencia epistemológica de las cosas sensibles y en la necesidad epistemológica de las Formas que son "independientes" de lo sensible constituye una diferencia crucial entre Sócrates y Platón en lo tocante a cuestiones de metafísica y epistemología (*Met.* 987a32–b10, 1078b12–1079a4, 1086a37–b11). De acuerdo con Aristóteles, Platón desarrolló su teoría de las Formas no sensibles e independientes en respuesta a la búsqueda socrática de definiciones para la ética, ya que creía que tales definiciones no

[1] Utilizo mayúscula inicial en "Forma" y los nombres de las Formas ("Justo", etc.) para referirme a la entidad no sensible que, desde el punto de vista de Platón, es lo único que satisface las condiciones de Sócrates para ser una forma (es decir, lo que se define en una definición socrática).

podían aplicarse a las cosas sensibles, pues estas últimas se hallan sujetas a cambios. De esta manera, Aristóteles nos lleva a pensar que, cuando Platón argumenta que las cosas sensibles son deficientes o imperfectas, se refiere especialmente a que cambian. Para ver si Aristóteles tiene razón, debemos descubrir lo que pretende decir y hasta qué punto puede sustentarse su afirmación a partir de los diálogos de Platón. Resultará más fácil abordar estas cuestiones una vez que hayamos examinado los motivos de Platón para considerar las cosas sensibles como deficientes.

Estos problemas son importantes para entender la teoría moral platónica. Vale la pena analizar el punto de vista teórico de este filósofo con respecto a la definición socrática, porque la manera en que procede en la *República* es notablemente diferente de la manera en que procede en los diálogos de juventud. Mientras que en éstos no se llega a las definiciones socráticas buscadas, el libro IV de la *República* presenta una explicación de cada una de las virtudes cardinales. ¿Acaso la reflexión sobre las definiciones socráticas lleva a Platón a modificar su idea de las posibilidades de encontrarlas?

105. *Definición y unidad*

Será útil retomar ciertas cuestiones que se plantean, pero no se exploran, en el *Menón*. Cuando Sócrates le sugiere a su interlocutor que se requiere de una definición de la virtud, Menón no conviene de inmediato en que tal definición sea posible (*M.* 73a4–5). De hecho, Platón reconoce que la demanda de una explicación única de la virtud no es tan incontrovertible como lo parece en los diálogos socráticos. Las concepciones iniciales de Menón sobre los diferentes tipos de virtud reflejan la singular coexistencia en el sentido común de distintas opiniones sobre lo que debería contar como virtud. Menón piensa de inmediato en la concepción homérica, que relaciona a la virtud con el éxito mundano del propio agente; Sócrates lo convence poco a poco, retomando el mismo punto más de una vez, de que la justicia y la templanza son necesarias para cualquier virtud genuina (73a6–c5, 78c4–79a2). Sócrates supone que las verdaderas virtudes deben compartir cierta tendencia a beneficiar al agente mismo y a otras personas. No justifica este supuesto, pero al aclarar que Sócrates se funda en él, Platón trae a la luz una de las polémicas afirmaciones que subyacen en los argumentos de los diálogos socráticos sobre las virtudes.

Menón conviene muy rápidamente con la exigencia socrática de una definición única de la virtud (73a6–c5); no sugiere que Sócrates esté planteando la pregunta equivocada, ni impugna los otros criterios que impone Sócrates a una definición, aun cuando tiene dudas acerca de la indagación socrática. Supone que la causa de que no logre hacer progresos radica en que Sócrates está tratando de indagar sin un conocimiento previo, no en la concepción socrática de las definiciones que está buscando. Sin embargo, vale la pena plantear ciertas preguntas sobre las condiciones impuestas por Sócrates a la definición.

Cuando Menón ofrece una lista de los tipos de virtud, Sócrates indica que su interlocutor piensa que esos puntos pertenecen a la lista debido a un rasgo ulterior que todos comparten (aparte del mero hecho de que figuran en la lista). Reconocer este rasgo ulterior equivale a reconocer lo "uno" que pertenece a todos ellos (*dia pantōn*, 74a9: *cfr.* 75a7–8), reconocer que hay algo que se les puede atribuir "universalmente" (*kata holou*, 77a6). Ésta es una exigencia socrática que nos es familiar, ¿pero qué implica?

Supongamos que Menón no hubiera aceptado la sugerencia socrática de que la justicia y la templanza son rasgos comunes a todos los tipos de virtud que Menón mencionó originalmente. En tal caso, podría haber dicho que los diferentes tipos de virtud no necesitan tener nada en común, salvo pertenecer a una lista disyuntiva. Cabría decir, si así nos place, que esta pertenencia constituye el rasgo único que los convierte a todos en virtud.

¿Tiene Sócrates alguna razón para rechazar esto como explicación de lo "uno" que es común a lo "múltiple"? Al exigir la unidad dentro de la multiplicidad, parece dejarse influir por el hecho de que aplicamos el nombre único de "virtud" a los múltiples tipos diferentes de virtud. ¿Supone acaso que cuando aplicamos una palabra única "F" a muchos casos, esa palabra posee un significado único, y que este hecho justifica por sí solo que exijamos una definición de F tal que revele cierta forma que todas las F tienen en común, algo por lo cual todas son F y en lo cual nos podamos fundar para decir si una cosa es F?

Si esto es lo que quiere decir Sócrates cuando busca una definición, entonces será relativamente fácil, pero también relativamente de escaso interés, hallar lo uno que es común a lo múltiple. Si, por ejemplo, F" es un predicado definido de manera disyuntiva, debe haber algo (desde este punto de vista) que todas las F tengan en común; si la definición correspondiente a "F" es "ser G o H", esto nos dirá entonces lo que todas las F poseen en común. Si así es como piensa

Sócrates, resulta fácil adaptar la primera respuesta de Menón de modo que responda a su pregunta; en vez de ofrecer una lista de los tipos de virtud, Menón debería limitarse a decir que la forma que todas tienen en común no es más que pertenecer a la lista, de suerte que la virtud será una característica esencialmente disyuntiva.

Sin embargo, Sócrates no indica que tal respuesta lo satisfaga. Cuando supone que la virtud debe ser una forma única, parece dar por sentado no sólo que "virtud" es un predicado significativo, sino también que corresponde a una propiedad no disyuntiva que subyace en la lista disyuntiva de los tipos de virtud. Esta propiedad única debe explicar por qué los distintos tipos de virtud pertenecen a una y la misma clase.[2] Este supuesto no se recusa ni se esclarece en el resto del *Menón*. Obliga a Sócrates a afirmar que los nombres (o por lo menos algunos nombres) se correlacionan con un tipo de propiedades explicativas unificadas que no guardan una correspondencia directa con los predicados lingüísticos; si, por ejemplo, "virtud" correspondiera sólo a un conjunto disyuntivo de características, no correspondería a una verdadera propiedad explicativa. Para entender lo que Platón piensa que está implicado en el hecho de creer en esta clase de propiedades, debemos buscar fuera del *Menón*. Y el mejor lugar para ello es el *Crátilo*.

106. *Convención y objetividad*

El *Crátilo* se ocupa de la "precisión de los nombres" (383a4–b2), y considera específicamente si su precisión es convencional o natural.[3] Esta cuestión se divide en otras dos: 1) ¿Son el carácter y la estructura internos de los nombres puramente convencionales? (¿Es "caballo" un nombre más preciso para los caballos que "*hippos*"?). 2) ¿Se debe a la naturaleza o a la convención el hecho de que un nombre particular sea

[2] Con respecto a la exigencia de Sócrates de una propiedad única, véanse §§13, 14.

[3] El *Crá.* es un diálogo de fecha incierta; véanse Luce (1964), Mackenzie (1986). El hecho de que retome ciertas cuestiones que se tratan más ampliamente en el *Teet.* podría llevar a pensar que, como éste, fue escrito después de la *Rep.* Sin embargo, no es una buena razón para considerarlo un diálogo de madurez; parece igualmente posible que en sus últimos diálogos Platón vuelva a abordar algunos problemas que había discutido con anterioridad y que los examine otra vez, pensando que requieren de un tratamiento más detallado. Si consideramos el *Eutid.* como un diálogo de juventud (véase cap. 4, nota 1), argumentaremos lo mismo acerca de su relación con el *Sof.* y el *Pol.*

el preciso para una determinada clase de cosas? Sócrates concede que recurrir a la convención puede brindarnos la respuesta correcta a la primera pregunta (435a5–d3), pero niega que la convención conteste a la segunda.

Supone que la respuesta convencionalista a la segunda pregunta se basa en la idea protagórica de que "la manera en que las cosas parecen a cada persona, es también la manera en que son" (386c4–5). Desde el punto de vista de Sócrates, el convencionalista implica que no hay nada en, digamos, los caballos mismos que haga que sea correcto darles un único nombre a todos los caballos en vez de darles un nombre a los caballos y los perros que uno encuentra en los días nones de la semana y otro a los caballos y los gatos que uno encuentra en los días pares. Desde esta perspectiva, la realidad externa no contiene nada en sí misma que haga que sea correcto clasificar a las cosas de un modo en lugar de otro.

Las preguntas que Sócrates formula en el *Menón* presuponen que existe algo en las propias virtudes que hace correcto darles el mismo nombre. Pero si la teoría convencionalista fuera universalmente correcta, no habría nada en la naturaleza de las virtudes mismas que nos llevara a clasificar todos esos estados y características como virtudes. Si no es más que por una cuestión convencional que reconocemos los tipos que de hecho reconocemos, y si en las cosas clasificadas no hay nada que vuelva correcta o incorrecta a una clasificación, no tendríamos entonces motivos para apoyar a Sócrates cuando supone que las cosas a las que el nombre hace referencia deben tener algo en común, aparte de ser las cosas que hemos escogido para clasificarlas con ese nombre.

Sócrates ataca una de las razones de la concepción convencionalista atacando la postura de Protágoras. Le pregunta a Hermógenes si "el ser (*ousia*) de las cosas es un asunto privado de cada persona" (385e5) o si, por el contrario, las cosas poseen cierta estabilidad por derecho propio (386a3–4), de modo que no cambian según varíen las opiniones que nosotros nos formamos de ellas (386d8–e4).[4] Sócrates defiende su convicción de que las cosas y las propiedades son objetivas argumentando a partir del hecho de que distinguimos a las personas mejores de las peores, y que al hacer esto distinguimos a los sabios de los ignorantes (386b10–12). Si Protágoras estuviera en

[4] Sobre la referencia al cambio y a la estabilidad que se hace en este lugar, véase §113.

lo correcto, no tendríamos derecho a trazar estas distinciones, ya que todos sustentarían opiniones igualmente ciertas, todos serían igualmente sabios y, por lo tanto, no habría nadie que fuera más sabio que los demás (386c2–d1).[5]

Este argumento nos ayuda a comprender por qué Sócrates cree estarle haciendo a Menón las preguntas correctas sobre la virtud. Supone que un interlocutor tendrá ciertas concepciones sobre la respuesta correcta a su pregunta. Aun más importante, supone que el interlocutor conviene en que existen respuestas correctas y que podemos avanzar en el camino para encontrarlas. Este supuesto descansa en otro, aun más básico, según el cual ciertas personas son más sabias que otras con respecto a la virtud.

Una vez que Sócrates se ha asegurado el consentimiento de Hermógenes acerca de los diferentes grados de sabiduría, infiere que debe haber algo que nos haga estar en lo correcto o lo incorrecto, y que esto debe ser la naturaleza que poseen las cosas por derecho propio, independientemente de las opiniones que nos formemos de ellas (386d8–e5). De esto se sigue que hablamos correcta o incorrectamente en la medida en que hablemos o no de las cosas en término de cómo son objetivamente (387b11–c5). Puesto que nombrar es una acción que forma parte del habla, también se puede nombrar correcta o incorrectamente (387c9–d8).[6] La función propia de un nombre consiste en enseñar y distinguir el ser de las cosas (388b6–c1), y un nombre correcto cumplirá con esta función.[7] Sócrates sugiere que un nombre es correcto en la medida en que transmita un "esbozo" (*tupos*) de su referente. Cuanto mejor sea el esbozo de F, más preciso será el nombre de F; pero en tanto se transmita cierto esbozo de F, el nombre seguirá nombrando a F (431c4–433a2).

[5] Esta cuestión también se discute en *Pr.* 327e–328c; *Teet.* 178a5–179b5.

[6] Platón necesita presuponer que nombrar es una acción para no incurrir en una falacia divisionista (cosa que alega Robinson (1956), p. 123). La precisión de los nombres se discute en Kretzmann (1971).

[7] En la siguiente parte del diálogo se considera una forma en la cual podría ser correcto un nombre, pues pondera si la etimología de los nombres transmite la verdad sobre los objetos que nombra. Al final Sócrates reconoce que la etimología no es donde debe buscarse la precisión (435a5–d3). Incluso un nombre cuya etimología transmite información falsa sobre el objeto nombrado puede servir para ese objeto dentro del contexto adecuado, tal como Hermógenes puede usarse para nombrar a Hermógenes aunque no sea descendiente de Hermes (429b11–c5). En lugar de la teoría etimológica de la precisión, Sócrates recurre a la preservación de esbozos (para los cuales véase Fine (1977).)

El supuesto de que algunos predicados son nombres que preservan un esbozo de las cosas subyace en la discusión con Menón. Pues Sócrates da por sentado que cuando Menón emplea la palabra "virtud", preserva el esbozo de una naturaleza genuina, según Sócrates la concibe. ¿Por qué da esto por sentado? Cabe suponer que es posible que ciertos nombres (o nombres putativos) están tan mal correlacionados con la realidad que no preservan el esbozo de una naturaleza genuina,[8] o que combinan elementos de dos naturalezas de un modo tan confuso que no podemos determinar cuál es la naturaleza que se nombra. Menón podría argumentar que los puntos de su lista de las virtudes no poseen nada en común, o que lo único que poseen en común es el hecho de que se los reconoce convencionalmente como virtudes porque corresponden a funciones reconocidas en el nivel convencionalmente. Como alternativa, podría sugerir que, si cierta cualidad de una persona llega a ser admirada en general o por algunos individuos, es una virtud, y que en esto consiste ser una virtud. Esta respuesta no divide a la virtud en muchas cosas, y no se limita tampoco a dar una simple lista. Pero no es el tipo de respuesta que satisface a Sócrates. En el *Eutifrón* considera y rechaza una respuesta de esta clase, cuando refuta la sugerencia de que la piedad debe definirse como aquello que aman los dioses.

Sócrates rechaza este tipo de respuesta porque cree que hay algo en las virtudes mismas por lo cual resulta apropiado colocarlas en la lista de las virtudes. Supone que existe cierta pregunta sobre el carácter objetivo de las virtudes a la que podemos dar una respuesta correcta o incorrecta. El *Crátilo* presenta la visión metafísica del lenguaje y su realidad subyacente, la cual está presupuesta en las demandas que hace Sócrates en el *Menón* y en los diálogos de juventud. Sócrates se compromete con la existencia de clases reales y de verdaderas similitudes objetivas que justifican la manera en que clasificamos las cosas. Supone, con el consentimiento de Menón, que existe un criterio único, derivado de la naturaleza de las acciones y las características mismas, el cual justifica nuestro juicio de que todos los tipos de virtudes son virtudes genuinas.

Ésta es la razón de que Sócrates rechace la definición tentativa de la virtud ofrecida por Menón como "gobernar con justicia". La

[8] El término "*bárbaros*", discutido en *Pol.* 262c10–263a1, constituye un ejemplo de un nombre aparente que no preserva el esbozo de una auténtica clase. Platón no discute esos casos en el *Crá.*

propuesta de Menón no sólo es deficiente porque existen tipos de virtud que no implican gobernar (73d2–5), sino también porque la referencia a la justicia no ofrece una justificación apropiada de nuestro juicio sobre la virtud. Sócrates supone que existe un hecho ulterior sobre la virtud que explica el hecho de que la justicia sea una virtud, y que se requiere de la explicación razonada que nos brinda este hecho ulterior para llegar a una definición adecuada de la virtud.

La exigencia de una propiedad explicativa objetiva hace que la demanda de una definición única resulte más difícil de satisfacer. Si Sócrates se conformara con una descripción única para "*F*" que se aplique a todas las *F*, a Menón le sería más fácil satisfacerlo. Sin embargo, como exige una propiedad explicativa objetiva, las respuestas que no proporcionan la clase de explicación adecuada lo dejan insatisfecho.

107. *Requisitos epistemológicos de una definición*

Esta exigencia a las definiciones socráticas es metafísica, ya que pide una propiedad objetiva única que guarde las relaciones explicativas apropiadas con sus instancias. Una vez que entendemos esta exigencia, debemos compararla con las otras que Sócrates impone a las definiciones, a fin de determinar si es razonable esperar que todas puedan ser satisfechas.

En el *Eutifrón* Sócrates combina la exigencia metafísica con la epistemológica; la explicación adecuada de una forma debe ofrecer un "patrón" o "criterio" (*paradeigma*) para juzgar si algo es o no una instancia de la piedad. Parece suponer que tal explicación debe eliminar los "términos polémicos" (*Eu.* 7c10–d5).[9] En apariencia, Sócrates cree que no podemos utilizar nuestra explicación de la forma de la piedad como criterio de juicio, si sólo podemos describirla en términos que no es posible aplicar a casos particulares sin suscitar polémicas. Puesto que hay diferencias de opinión sobre cuáles son las acciones justas, una explicación de la piedad que mencione a la justicia no nos permitirá decidir cuáles son las acciones piadosas.

Esta restricción está sugerida, más que declarada, en el *Eutifrón*; aunque Sócrates enfatiza la dificultad que se deriva del uso de términos polémicos en una explicación, no insiste explícitamente en que

[9] Sobre los términos controvertidos, véanse las pp. 14, 26; Kraut (1984), p. 281 y nota.

una explicación aceptable deba eliminarlos. Sin embargo, no propone otra manera de obviar la dificultad que plantea. Aun más, si cree que hay que eliminar los términos polémicos, resulta fácil comprender por qué nunca afirma específicamente estar dando una definición satisfactoria de las virtudes. Ofrece descripciones como "la valentía es el conocimiento de lo que debe temerse y lo que debe afrontarse confiadamente" (*La.* 199d1–2; *Pr.* 360d4–5) y las descripciones del *Gorgias* en las que califica a las virtudes de un orden psíquico (*G.* 506e2–507b8), pero no presenta estas descripciones como definiciones adecuadas. Su aparente renuencia a aceptar esta clase de definiciones resulta entendible si acepta la exigencia, implícita en el *Eutifrón*, de un método para medir y decidir que sea capaz de eliminar los desacuerdos con respecto a las propiedades morales. Si Sócrates está buscando un método semejante, explicaciones como "la valentía es el conocimiento de lo que debe temerse" no parecen prometedoras.

Quizá Sócrates podría sortear la dificultad planteada en el *Eutifrón* si se apoyara en el hedonismo epistemológico del *Protágoras*, afirmando así que podemos saber lo que aumenta el placer al máximo independientemente de nuestras opiniones sobre el bien.[10] En el *Protágoras* habla del "arte de medir" que zanja las cuestiones sobre lo bueno y lo malo haciendo el cálculo de los placeres presentes y futuros; esto parece resolver la dificultad planteada en el *Eutifrón*. La medición es precisamente el método que se propone en este último diálogo para eliminar las polémicas, y en el *Protágoras* se sugiere que este método no es extraño a las cuestiones morales como podría haber parecido en un principio.[11]

En el *Menón* Platón hace notar el aspecto epistemológico de la definición socrática y lo distingue del aspecto metafísico. Sócrates convence a Menón de que la respuesta correcta a la búsqueda de una definición no sólo debe "responder cosas verdaderas, sino también responderlas a través de las otras cosas que el indagador acepta saber" (*M.* 75d6–7).[12] Esta condición —considerada como característica de la dialéctica en tanto opuesta a la erística— se aplica al siguiente intento de definición sugerido por Menón. Éste conviene finalmente

[10] Sobre el hedonismo epistemológico, véase p. 57.

[11] Sobre la medicina, véase p. 64.

[12] Sigo a Thompson en la interpretación de *ho erōtōn*. En 79c2 *gnōsomenou emou* sugiere que lo importante es el acuerdo de quien pregunta. La enmienda *prohomologē(i)* (defendida por Thompson y Bluck) resulta atractiva, pero innecesaria.

en que "cualquier cosa que se produce de manera justa es virtud y cualquier cosa que no se produce así es vicio" (78e8–79a1). Sócrates objeta que si ignoramos lo que es la virtud, no conoceremos ninguna de sus partes; por lo tanto no sabremos lo que es la justicia y, en consecuencia, resulta ilegítimo (según los criterios de la condición dialéctica) mencionar a la justicia en la definición de la virtud (79d1–e4).

Sócrates implica que no podemos saber qué es G si F se menciona en la definición de G e ignoramos qué es F; y por consiguiente, como el conocimiento requiere de una definición, no podemos saber qué es G a menos que seamos capaces de definir F independientemente de G. Esto no es igual, en modo alguno, a exigir la eliminación de los términos polémicos, pero podría explicarse mediante esa exigencia. Pues Sócrates podría argumentar que si G se define por referencia a F, pero F no puede definirse de manera independiente a G, entonces nuestras controversias iniciales sobre qué cosas son G resurgirán aparentemente cuando consideremos qué cosas son F.

Si combinamos las observaciones del *Eutifrón* sobre los términos polémicos con la condición dialéctica expuesta en el *Menón*, seguiremos sin saber a ciencia cierta lo que Sócrates o Platón pretenden admitir o excluir. Pero estas observaciones diferentes indican que Sócrates impone una exigencia epistemológica a la definición. Si esto es así, deberíamos plantear una interrogante que no se propone en el *Menón*: ¿Cómo afecta la exigencia epistemológica a la exigencia metafísica de una propiedad explicativa?

Aunque la condición dialéctica pueda parecer razonable si estamos interesados en la resolución de las disputas, la restricción que ella impone está abierta a objeción. ¿Qué derecho tiene Sócrates a descartar la posibilidad de que algunas definiciones sean independientes? Si reconoce esta posibilidad, ¿es justo acaso descartar tales definiciones como respuestas a una indagación? Esa restricción parece especialmente inoportuna a la luz del límite metafísico que Sócrates impone a las definiciones. Si se supone que debemos identificar la propiedad verdaderamente explicativa, ¿cómo sabe que siempre será posible especificar esta propiedad entre las clases de términos que exige la condición dialéctica? Sócrates no considera la posibilidad de que exista divergencia alguna entre la exigencia epistemológica y la metafísica, y por lo tanto no señala cuál de las dos es más importante.

Mientras Sócrates acepte tanto la exigencia epistemológica como la metafísica, sin especificar cuál es más importante o cómo hemos de

resolver las contradicciones que se susciten entre ambas, la tarea de encontrar una definición socrática resultará mucho más difícil. Menón tiene tan poco éxito como lo tuvieron Sócrates y sus interlocutores en los diálogos de juventud. No recusa los requisitos de Sócrates, sino que cree que las dificultades que afronta emanan de las afirmaciones de Sócrates sobre el conocimiento y la definición. Se equivoca al creer esto, y cuando vemos su error, podemos preguntarnos si las otras exigencias de Sócrates le dificultarán a cualquiera encontrar una definición satisfactoria. Al estudiar las reflexiones ulteriores de Platón sobre la naturaleza de las formas y sobre nuestro conocimiento de ellas, es razonable esperar que logremos descubrir si Platón acepta tanto la exigencia socrática metafísica como la explicativa, y de qué manera pueden éstas, en su opinión, ser satisfechas.

108. *Copresencia de los opuestos*

En el *Fedón* Platón discute el aspecto metafísico y el epistemológico de la definición socrática. Considera las formas (*eidea*; *Eu.* 6d9–e1; *M.* 72c6–d1) y pregunta de qué manera podemos conocerlas, a la luz de los datos que tenemos acerca de cómo son. Para poner en claro que está hablando de las formas que interesan a Sócrates, Platón introduce lo "justo en sí mismo" y todas las otras cosas que se denominan apropiadamente "la F en sí mismo" en las discusiones dialécticas (*Fdn.* 65d4–5, 74a11, 75c10–d3, 76d7–9); éstos son precisamente los "seres" o "esencias" (*cfr. ousias*, 65d13) que Sócrates buscaba definir.

Una vez que ha esclarecido que está hablando de las mismas formas a las que se refería Sócrates, Platón hace una afirmación epistemológica: estas Formas son inaccesibles a los sentidos (65d4–5). En apoyo a esta afirmación, presenta un enunciado metafísico: la Forma de F posee propiedades que ninguna F sensible posee. Este hecho acerca de las Formas explica por qué no pueden ser conocidas mediante los sentidos (74a9–b7). Ambas afirmaciones y los argumentos que las sustentan no tienen paralelo en los diálogos socráticos; debemos tratar de entender qué significan para la concepción platónica de las Formas.

Para demostrar que la Forma no puede ser sensible, Platón afirma que, mientras varas y piedras iguales nos parecen a la vez iguales y desiguales, la forma no puede presentar estas propiedades contradictorias

(*Fdn.* 74b7–9).[13] En los diálogos postsocráticos, Platón compara frecuentemente la Forma de *F* con otras *F* que son a la vez *F* y no *F*. Advierte la unidad heracliteana de los opuestos en una hermosa (*kalon*) muchacha que al mismo tiempo es fea (*aischron*) en comparación con los dioses (*HMa.* 289a2–c6). Sepultar a nuestros padres y ser sepultados por nuestros hijos son cosas bellas (*kalon*) en ciertas circunstancias y vergonzosas (*aischron*) en otras (293b5–e5). Las muchas cosas hermosas (justas, iguales, y demás) son tanto hermosas como feas (*Rep.* 479a5–b10). Al contrario de las cosas *F* que son a la vez *F* y no *F*, la Forma de *F* debe estar libre de esta copresencia de los opuestos (*Banq.* 210e5–211a5; *cfr. HMa.* 291d1–3).

¿Qué tiene de malo la copresencia de los opuestos, y por qué Platón se arroga el derecho de afirmar que la Forma debe estar libre de ella? Sería un error argumentar que si algo es a la vez *F* y no *F*, no es al fin y al cabo verdaderamente *F*, o que es una entidad contradictoria en sí misma; Platón nunca se basa en este engañoso argumento.[14] En el libro IV de la *República* insiste en que es imposible que "la misma cosa haga o sufra cosas contrarias en el mismo aspecto y en relación con la misma cosa" (436b8–9).[15] Si bien Platón nunca hace en realidad la observación de que las múltiples *F* no son contradictorias en sí mismas, todo lo que dice sugiere que cree que sus propiedades opuestas son perfectamente compatibles. Cuando habla de la copresencia de los opuestos en las múltiples *F*, pone en claro que esta copresencia entraña aspectos o relaciones diferentes, y nunca recurre a ningún argumento que le exija pasar por alto este hecho acerca del tipo de

[13] En *Fdn.* 74b6–9, interpreto *tō(i) men. . . tō(i) dou como* masculino (al igual que en *HMa.* 291d1–3, *Banq.* 211a2–5), y *phainetai* en su sentido verídico (al igual que en *HMa.* 289b5–7; *Rep.* 479b6–7). Desde este punto de vista, una persona juzga correctamente que dos varas son iguales y otra que son desiguales; supuestamente se centran en rasgos diferentes de las varas (quizá en su longitud igual en tanto opuesta a su ancho desigual, o en el hecho de que son iguales entre sí en oposición a que son desiguales a otra cosa que tiene una longitud distinta). Para una discusión de esto véanse Murphy (1951), p. 111 y nota 1; Owen (1957), p. 175 y nota 35 (quien concuerda con Murphy, pero presenta una importante reserva basándose en 74c1); Mills (1957); Kirwan (1974), pp. 116 ss.; Gallop (1975), pp. 121 ss.; Bostock (1986), pp. 73–77; Penner (1987b), pp. 20–22, 33–40, 48–52, 352; White (1987), (1992), pp. 280–283; Fine (1993), pp. 331 ss.

[14] Compárese con Ross (1951), p. 38; Mills (1958).

[15] Es importante aducir este pasaje en *Rep.* IV, aun cuando no declara específicamente el Principio de No Contradicción. Véase cap. 13, nota 4.

copresencia pertinente. ¿Por qué, entonces, la copresencia de *F* y no *F* en una *F* dada implica que esta *F* no puede ser la Forma de *F*?

109. *Copresencia y explicación razonada*

Para responder a esta pregunta, Platón hace referencia al papel explicativo de las Formas. Al igual que Sócrates, quiere encontrar la Forma de *F* porque le interesa descubrir "aquello por lo cual" (*di 'ho*) todas las cosas *F* son *F* (*M.* 72c6–d1, *Eu.* 6d9–e1). A fin de aclarar este requisito explicativo, cita presuntas explicaciones que son flagrantemente insatisfactorias. Si, por ejemplo, tratáramos de explicar el hecho de que *x* es de mayor tamaño que *y* mencionando lo que hace que *x* sea mayor que *y*, y dijéramos que *x* es mayor que *y* "por una cabeza" (*Fdn.* 96d7–e1), habríamos ofrecido una mala explicación razonada, ya que "por una cabeza" no explica el hecho de que *x* sea mayor que *y* más de lo que explica el hecho de que *y* sea menor que *x*. De modo semejante, no podemos decir que es la combinación de dos cosas lo que las hace dos, pues es igualmente cierto que la división de una cosa la convierte en dos (96e5–97b3).[16]

Éstos son extraños ejemplos de explicaciones razonadas tentativas. Es indudable que Platón pretende que sean extraños, para que ilustren la versión extrema del error que quiere evitar. Sugiere que, en tanto explicaciones razonadas, presentan fallas que las invalidan, una propiedad *G* no puede ser la explicación del hecho de que *x* sea *F* si (1) *G* está presente en *y*, pero *y* no es *F*, o (2) *G* no está presente en *z*, pero *z* es *F* (97a5–b3, 100e8–101b2). *G* bien puede estar presente en *x* y tener cierta relación con el hecho de que *x* sea *F* (como evidentemente es el caso de "por una cabeza", si decimos que Teeteto es más alto que Sócrates por una cabeza), pero, si la proposición (1) o la (2) es verdadera, *G* carece entonces de la relación explicativa con *F* que debería tener si *G* fuera lo que hace que *x* sea *F*. Para expresarlo en los términos que utiliza Aristóteles, no podemos decir que *x* es *F* en la medida en que *x* es *G* (que *x* es *F qua G*) si la proposición (1) o la (2) es verdadera (*cfr. Fís.* 196b24–29; *Met.* 1026b37–1027a5).

[16] Opiniones diferentes sobre la falla de las explicaciones rechazadas se presentan en Vlastos (1969b), pp. 95–102; Gallop (1975), pp. 172–74 y Bostock (1986), pp. 136–142.

Al afirmar las restricciones que le impone a la explicación razonada, Platón supone que esta última implica una comparación.[17] Si ser F y ser G son dos condiciones posibles para x y queremos explicar por qué x es F en tanto opuesta a G, no lo habremos explicado si hacemos referencia a otro estado H que no logra explicar el hecho de que x sea F más de lo que explica que x sea G. Y en consecuencia, "por una cabeza" no explica el hecho de que x sea más alto en vez de más bajo que y, pues no logra explicarlo más de lo que explica que x sea más bajo que z. Si, entonces, F y G se comparan en nuestras exigencias de una explicación razonada, de modo que queremos saber por qué x es F en lugar de G o G en lugar de F, debemos recurrir a propiedades explicativas diferentes de x.[18]

Estas afirmaciones generales sobre la explicación razonada nos muestra por qué Platón se centra en la copresencia de los opuestos. Si queremos saber lo que hace que una cosa sea justa, y la supuesta propiedad explicativa no logra hacer que una cosa sea justa más de lo que la hace injusta, no hemos hallado entonces la propiedad explicativa que queríamos. Platón argumenta que, por ejemplo, no puede ser el hecho de que los hijos sepulten a los padres lo que hace bella a esta acción particular de estos hijos que sepultan a sus padres, pues también se podría encontrar el mismo hecho en una acción vergonzosa (si, por ejemplo, los hijos hubieran asesinado a los padres).

Al estructurar esta exigencia de las explicaciones razonadas, Platón explota ciertas objeciones socráticas comunes, pero las desarrolla en un sentido que no tiene paralelo en Sócrates. Cuando Cármides propone que la templanza es el pudor, Sócrates lo convence de que ésta es una definición deficiente porque el pudor es bueno (en ciertas situaciones) y malo (en otras), o "no más bueno que malo" (*Cár.* 161a2–b2). También podría haberle señalado a Laques, aunque no lo expresa precisamente en estos términos, que la resistencia es a la vez bella y vergonzosa (*cfr. La.* 192d7–8). No dice que el pudor es a la vez templado y no templado, ni que la resistencia es a la vez valiente y no valiente. Algunas de las objeciones planteadas en el *Menón* a las

[17] Las explicaciones razonadas se vinculan con las oposiciones en Dretske (1988), pp. 42 ss., que se basa en Dretske (1972); Van Fraassen (1980), pp. 127 ss.

[18] He hablado en términos generales de "explicación razonada" con el fin de evitar la sugerencia de que a Platón le interesa exclusivamente la explicación razonada causal, así como la sugerencia de que slo tiene en mente explicaciones razonadas no causales. Este punto se discute en Taylor (1969); Vlastos (1969b); Annas (1982); Fine (1987).

definiciones que propone el personaje de este nombre podrían expresarse en términos que hicieran referencia a la copresencia de los opuestos (*cfr. M.* 73d6–8), pero no es así como se las enuncia. En ninguno de estos pasajes se expresa el principio general de que F no puede ser F y no F al mismo tiempo, mientras que diversas cosas que podrían ser la F son de hecho la F y no F al mismo tiempo, por lo cual no pueden ser la F. El *Hipias Mayor* se aproxima más a enunciar este principio general (*HMa.* 291d1–3), pero está expresado más claramente en los diálogos en los que se compara la Forma no sensible de F con las múltiples F sensibles.[19]

110. *La Forma y lo "múltiple"*

Una vez que entendemos por qué Platón compara la Forma de F con las múltiples F, también nos es posible entender lo que supuestamente son las múltiples F y cómo debería ser una descripción aceptable de la Forma.[20] Para ver lo que podría querer significar, tenemos que recordar lo que Sócrates quiere decir cuando implica (en el *Laques*) que la resistencia es a la vez bella y vergonzosa o cuando afirma (en el *Cármides*) que el pudor es a la vez bueno y malo. No sugiere que todos los casos particulares de resistencia (la de Leónidas, por ejemplo) o de sentir pudor (digamos, el sentido por un espartano que huyó ante la resistencia de Leónidas) son a la vez buenos y malos (o bellos y vergonzosos). Quiere decir que algunos casos representativos del tipo de acción pertinente son buenos y otros son malos o, lo que es lo mismo, que la propiedad en cuestión (ser un caso de resistencia o de pudor) hace buenas a algunas acciones representativas y malas a otras. Igualmente claro resulta que la observación expresada en el *Hipias Mayor* acerca de dar sepultura a los propios padres no quiere decir que todos los casos representativos de esa acción sean a la vez

[19] Sobre la copresencia de los opuestos en *Rep.* I, véase 120.

[20] Sobre la naturaleza de las "múltiples F", véanse Murphy (1951), p. 110; Owen (1957), p. 174 y nota 32; Crombie (1962), II 79, pp. 293–295; Gosling (1960) (criticado por White (1977); White (1979), con una respuesta de Gosling (1977)); Nehamas (1975a), p. 116 (donde trata las múltiples F como particulares; compárese con su opinión en (1975b)). Si pensamos que las múltiples F son tipos o propiedades, no supondremos que Platón está argumentando primordialmente contra el nominalismo (como se sugiere en Penner (1987b), pp. 22, 53–55, 236 ss.) Con respecto a Sócrates, véase p. 14.

bellos y vergonzosos, sino que algunos de ellos son bellos y otros vergonzosos.[21]

La discusión sobre la explicación razonada que tiene lugar en el *Fedón* se refiere primordialmente a propiedades: tener una cabeza, ser más alto por una cabeza, y demás. Cuando Platón compara la explicación "segura" que alude a las Formas con las explicaciones defectuosas que ha puesto como ejemplo, insiste en que deberíamos decir que las cosas bellas son bellas por lo Bello en Sí Mismo, no "por tener un color vivo, o por su constitución, o por algo semejante" (*Fdn.* 100c9–d2). Parece implicar lo mismo cuando expresa (1) que las cosas de colores vivos, por ejemplo, son a la vez hermosas y feas, (2) que un color vivo es a la vez hermoso y feo, o (3) que un color vivo hace a las cosas hermosas o feas. La tercera fórmula transmite más exactamente su argumento principal.

Sería ir demasiado lejos afirmar que cuando Platón habla de "las múltiples *F*", piensa invariable y claramente en las supuestas propiedades que hacen a *F*, en tanto opuestas a las *F* particulares. En algunos casos resulta fácil pasar por alto la distinción, pues en el caso de la igualdad, lo grande y lo pequeño, tanto los particulares como las propiedades parecen contener la clase de copresencia pertinente. El carácter comparativo de lo grande y la igualdad implica que cualquier cosa que sea grande o igual en una comparación será también pequeña o desigual en otra. Pero no se puede ofrecer un sólido argumento paralelo que demuestre que lo mismo se aplica a las propiedades morales (la bondad, la valentía, la justicia y demás) que constituyen la preocupación principal de Sócrates.[22] Platón nunca implica que todo caso representativo de una acción valiente (por ejemplo) es también un caso representativo de cobardía, y tales afirmaciones no desempeñan ningún papel en sus argumentos sobre las múltiples *F* y las Formas.[23]

[21] Platón no argumenta, pues, que debido (por ejemplo) a que persistir "no es más" (*ou mallon*) bello que vergonzoso, no hay ningún caso particular de persistencia que sea definitivamente bello. Sobre *ou mallon*, véanse Woodruff (1988), pp. 146–150; Annas (1992), pp. 66–68.

[22] Owen (1957), Strang (1963) y Bostock (1986), pp. 77, 79 ss., sostienen que la creencia de Platón en las Formas es una respuesta a una especie de relatividad de ciertos predicados. Este punto de vista se critica en White (1989a), pp. 45–57; Fine (1993), pp. 161–168.

[23] Compárese con Ross (1951), p. 38.

111. *La función de los sentidos*

Ahora que hemos visto lo que Platón pretende significar con su afirmación de que las múltiples *F* son *F* y no *F*, mientras que la Forma no puede tolerar esta copresencia de los opuestos, deberíamos retomar su aserto de que las múltiples *F* son sensibles, mientras que la Forma no lo es. Este énfasis en los sentidos constituye un aspecto de los diálogos intermedios que no tiene paralelo en ninguno de los diálogos de juventud. En el *Menón* Platón introduce el conocimiento que se obtiene mediante la reminiscencia, pero no lo compara de manera explícita con la percepción sensorial, y no discute la función de esta última en el proceso de la reminiscencia. En el *Fedón* y la *República*, en cambio, la comparación entre la percepción sensorial y el pensamiento se encuentra estrechamente relacionada con la comparación entre lo múltiple y lo uno. Platón cree que, para recordar la forma de *F* que Sócrates estaba buscando, debemos distinguirla de todas las *F* sensibles que toleran la copresencia de los opuestos, y por lo tanto debemos captarla mediante algo que no son los sentidos.

La relación entre los sentidos y la copresencia de los opuestos se afirma de manera más decidida en el libro VII de la *República.* Cuando Platón describe el desarrollo del razonamiento y la reflexión, menciona especialmente las propiedades matemáticas. Para éstas los sentidos no nos proporcionan respuestas satisfactorias: "En algunos casos las cosas que nos ofrecen los sentidos no estimulan al pensamiento a examinarlas, sobre el supuesto de que los sentidos las discriminan adecuadamente; pero en otros casos exhortan al pensamiento a examinarlas en todos sus aspectos, sobre el supuesto de que los sentidos no producen nada seguro" (*Rep.* 523a10–b4). Entre los casos que no estimulan al pensamiento está la percepción de nuestros dedos; entre los que sí lo estimulan figura la percepción de su tamaño grande o pequeño.

Platón explica lo que significa que en ocasiones los sentidos no estimulen al pensamiento. Aclara que no está pensando en un error o una ilusión perceptual (resultante, por ejemplo, de estar viendo los dedos a cierta distancia; 523b5–e2). Sólo le interesan los casos en los cuales los sentidos nos informan que la misma cosa es grande y pequeña, o dura y blanda (523e2–524a5).

Para comprender este pasaje, necesitamos responder dos preguntas: (1) ¿Qué comparación pretende hacer Platón entre sensación y pensamiento? (2) ¿Qué quiere decir que "la misma cosa" es grande

y pequeña? Platón atribuye a "la misma cosa" la copresencia de los opuestos que normalmente atribuye a las múltiples F, y hemos visto que "las múltiples F" pueden referirse a particulares o a propiedades y tipos. ¿Qué tiene en mente en este pasaje?

La primera pregunta no nos permite dar una respuesta muy detallada, ya que Platón no dice gran cosa aquí sobre la comparación entre sensación y pensamiento. Podríamos sentirnos inclinados a establecer una comparación en la que la sensación no incluya por sí misma al pensamiento; en tal caso, la contribución de los sentidos es la base de un juicio perceptual, pero no incluye en sí ningún juicio o concepto. Ésta es la concepción de los sentidos que Platón acepta en el *Teeteto* con el fin de mostrar que aquéllos no producen conocimiento; el conocimiento exige la aplicación de conceptos y juicios, lo cual no es tarea para los sentidos (*Teet.* 184b4–186e12).

Sin embargo, en el pasaje presente Platón no parece implicar esa concepción mínima de la sensación.[24] Dice que al percibir un dedo, "la vista nunca le indicó (al alma) simultáneamente que el dedo es lo contrario de un dedo" (523d5–6). El juicio de que esta cosa es un dedo y de que aquélla no lo es se atribuye a la sensación; es sólo cuando la sensación ofrece este tipo de juicios contradictorios que el pensamiento se siente estimulado a hacer preguntas. Platón no dice que los juicios perceptuales no impliquen el pensamiento, pero sugiere que en ciertos casos la sensación "discrimina adecuadamente" (523b1–2) sin estimular al pensamiento a efectuar un examen. El argumento parece ser, pues, que en algunos casos el grado de pensamiento requerido para el juicio perceptual de que esto es un dedo no nos lleva a seguir preguntando acerca de qué es un dedo.

Si no se pretende que la sensación excluya todo pensamiento, quizá sea más fácil responder a la segunda pregunta relativa a este pasaje. El punto más importante que debemos interpretar es la afirmación de Platón de que los juicios perceptuales sobre lo grande y lo pequeño, lo pesado y lo ligero, al contrario de los juicios perceptuales sobre los dedos, estimulan al alma a preguntar qué es lo pesado y lo ligero. El alma se siente desconcertada porque la sensación le indica que la misma cosa es pesada y ligera, o (en términos equivalentes, de acuerdo con Platón) que lo pesado es ligero, y lo ligero, pesado (524a9–10). La vista muestra lo ligero y lo pesado de manera confusa (524c3–4), de modo que lleva al alma a preguntar si lo ligero y lo pesado son una

[24] Este argumento se plantea claramente en Adam (1902), *ad loc.*

cosa o dos (524b3–5). Esta clase de pregunta se plantea en casos en los que no podemos comprender adecuadamente una cosa "en sí de por sí" (524d10)[25] mediante la sensación, sino que sólo la captamos confundida con su contrario (524e2–4).

La dificultad que menciona Platón parece espuria si "la misma cosa", "la luz" y demás se refieren a objetos particulares, como este dedo que consideramos a la vez como pesado y ligero. Pues el simple hecho de que los sentidos atribuyan propiedades contrarias a uno y el mismo objeto no parece suscitar ninguna dificultad especial; no acusamos a la vista, por ejemplo, de confundir lo cuadrado con lo blanco si nos informa que un terrón de azúcar es a la vez cuadrado y blanco. Incluso propiedades mutuamente excluyentes no tienen por qué plantear dificultad alguna. Nada puede ser al mismo tiempo completamente rojo y completamente verde, pero si la vista nos informa que la bandera italiana es roja y verde en partes diferentes, no está confundiendo lo rojo con lo verde. De modo semejante, pues, el simple hecho de que la vista nos informe que algo es igual y desigual, o grande y pequeño, no debería llevarnos a decir que la vista confunde estas dos propiedades; si nos indica que un ratón es grande junto a un ratón pequeño, pero pequeño junto a un elefante, la información no parece confundir por sí misma lo grande con lo pequeño. Tampoco resulta claro por qué estos juicios perceptuales deben llevarnos a preguntar si lo grande y lo pequeño son una cosa o dos.

La afirmación de Platón es mucho más admisible si tomamos "la misma cosa" y demás como referidas a propiedades (lo grande, etc.) en vez de a objetos particulares (este dedo grande, etc.) que poseen estas propiedades. Esto es lo que pretende decir cuando señala que la vista no ve adecuadamente "lo grande y lo pequeño" de las cosas (523e3–7). Afirma que los sentidos confunden las propiedades, no sólo que interpretan que la misma cosa tiene propiedades opuestas. Al sostener que, de acuerdo con los sentidos, "lo duro" también es blando (524a1–10), Platón utiliza "lo duro" en tanto referido a la propiedad que los sentidos identifican con la dureza.

Platón sugiere, pues, que la vista considera las mismas cosas como prueba para llamar "dedo" a algo en todos los casos, mientras que considera la misma cosa como prueba para atribuir propiedades contrarias en el caso de lo grande y lo pequeño. Los sentidos están

[25] En este pasaje es evidente que "*auto kath'auto*" no se refiere a la independencia existencial (que carece de importancia para la comparación). *Cfr.* cap. 10, nota 32.

abiertos a la objeción que se planteó en la discusión sobre las explicaciones razonadas del *Fedón*. Si consideramos cuál es el aspecto de este ratón que lo vuelve grande, podemos mencionar su longitud, digamos, seis pulgadas. Pero si se nos pregunta qué lo hace pequeño (en comparación con un elefante que tiene doce pies de largo), podemos volver a mencionar que mide seis pulgadas. Y de este modo estamos diciendo que la misma propiedad es a la vez grande y pequeña.[26]

Desde el punto de vista de Platón, Formas como lo Grande, lo Igual y lo Justo no pueden ser propiedades captadas a través de los sentidos. Independientemente de lo que nos ofrezcan los sentidos para responder a nuestra pregunta sobre lo grande, esta propiedad resulta ser al mismo tiempo grande (en ciertas cosas) y pequeña (en otras), y por lo tanto una longitud de seis pulgadas constituye una de "las múltiples F" que finalmente son a la vez F y no F, y que no pueden ser la F en Sí Misma. Cuando nos sentimos confundidos por esta reflexión sobre los datos que nos proporcionan los sentidos, comenzamos a preguntarnos qué son lo grande y lo pequeño, y terminamos por reconocer que no pueden ser propiedades que captamos a través de la sensación.

112. *Propiedades sensibles*

¿Qué le da derecho a Platón a decir que las propiedades que hacen que una cosa sea un dedo son accesibles a los sentidos, y que éstos nunca adopten puntos de vista distintos acerca de qué son dichas propiedades, mientras que la propiedad que hace a una cosa igual o grande les resulta inaccesible?[27]

A fin de evitar juzgar que la misma cosa es a la vez lo grande y lo pequeño, debemos abstenernos de identificar estas propiedades con longitudes determinadas (u otras cantidades) y percatarnos de que, si x es grande o no, depende tanto de su comparación con otras cosas como de la referencia a un criterio de comparación adecuado. ¿Por qué no cabe dentro de la competencia de la vista tomar en cuenta estos rasgos de lo grande cuando informa al alma qué es lo grande? Por otro lado, se supone que la sensación es eficaz para identificar los

[26] Este punto de vista sobre el pasaje se defiende en Irwin (1977a), p. 318; Penner (1987b), pp. 114 ss., 142. Se toma una perspectiva diferente en Adam (1902), *ad loc.*; Kirwan (1974), pp. 121-123; White (1992), pp. 286 ss.

[27] La inadecuación de los sentidos se discute en Gosling (1973), pp. 165-168; Penner (1987b), pp. 114-116.

rasgos que hacen que una cosa sea un dedo, y nunca nos informa que la misma propiedad hace que una cosa sea un dedo y otra cosa no lo sea. ¿Por qué?

Platón podría argumentar que eliminaremos las dudas acerca de si una cosa es un dedo observando el dedo más atentamente, mientras que no eliminaremos la aparecia de que la misma cosa es lo grande y lo pequeño observando más detenidamente la cosa que posee estas propiedades opuestas. Para comprender que seis pulgadas es a la vez lo grande (en un ratón) y lo pequeño (en un elefante), no sólo debemos prestar atención a esta longitud, sino también al criterio de comparación y al contexto que sean pertinentes, y éstos no constituyen rasgos que podamos observar en una situación determinada. Si pensamos en ratones, el ratón es grande; si pensamos en los ejemplares de un zoológico, la comparación con otros ratones carece de importancia y la comparación con el elefante se vuelve pertinente, de suerte que el ratón es pequeño. No hay nada en nuestra observación del ratón y de su ambiente que nos diga que debemos aplicar uno u otro criterio de comparación. Malinterpretaríamos la causa de nuestro error si dijéramos que tendríamos que haber observado más detenidamente al ratón grande a fin de reconocer que es pequeño; no nos equivocamos (preferiríamos decir) en ninguna de nuestras observaciones acerca de los ratones, y necesitamos obtener la información pertinente de alguna fuente externa a nuestras observaciones de esta situación.

El mismo problema se presenta más claramente, como lo pretende Platón, en el caso de las propiedades aritméticas. Podemos observar que hay tres ejemplares de un mismo libro sobre la mesa, que cada uno tiene trescientas páginas y que cada uno tiene tapas y cubierta. ¿Pero hay una sola cosa, tres cosas o por lo menos 906 cosas sobre la mesa? La respuesta correcta varía según se trate de editores que consideran el número de nuevos títulos que han publicado, vendedores de libros que calculan sus ganancias o fabricantes de libros que están pensando en los materiales que necesitan; pero no sabremos cuál es la respuesta adecuada si nos limitamos a observar estos libros en su ambiente actual. Las mismas preguntas surgen cuando hay que decidir si algo es o no es el mismo libro o la misma página que estábamos leyendo antes; la respuesta parece depender del asunto que tengamos en mente, no de algo que podamos resolver observando los mismos libros o páginas. En los casos que interesan a Platón, el papel de los hechos contextuales que son externos a la situación observable implica que la observación no puede dar cuenta de las propiedades pertinentes. Lo que hace que

una situación sea lo suficientemente semejante a otra es un hecho contextual externo que no está sujeto a la observación.

La pertinencia del contexto explica por qué la copresencia de los opuestos es una marca característica de las instancias observables de ciertas propiedades. Tener seis pulgadas de longitud no es, en sí mismo, ser grande; cuenta como grande en un contexto y como pequeño en otro. La misma longitud puede representar ambas propiedades, pero lo que representa no está determinado por la longitud misma, sino por el contexto en el cual se lo coloca (en comparación con los ratones o en comparación con los animales). Así pues, Platón sugiere que si los hechos contextuales son esenciales a la naturaleza de una propiedad, esa propiedad no es observable, y la observación nos confronta a la copresencia de los opuestos. Ésta es la razón de que los sentidos no puedan ser fuente de conocimiento acerca de las propiedades que constituyen el interés habitual de la indagación socrática (*Fdn.* 65d4–66a8, 75c7–d5).

113. *Objeciones a los sentidos: tipos de devenir*

Hasta el momento los diálogos confirman la aseveración de Aristóteles de que Platón relaciona sus argumentos en favor de las Formas con objeciones a los sentidos. Sin embargo, no resulta claro que confirmen su aserto de que Platón cree en las Formas no sensibles porque supone que todas las cosas sensibles están sujetas al cambio y al devenir, pues los argumentos que hemos considerado hasta ahora no mencionan el cambio, sino que se refieren a la copresencia de los opuestos. ¿Hemos pasado por alto algún aspecto importante de las objeciones de Platón a las cosas sensibles? ¿O Aristóteles se equivoca?[28]

Tenemos buenos motivos para creer que Aristóteles no está equivocado, en tanto advertimos que Platón mismo habla de cambio en las cosas sensibles y parece considerar esto como una razón para negar que puedan ser objetos de conocimiento y definición. En el *Crátilo* sugiere que el conocimiento requiere de la existencia de formas inmutables como objetos suyos; aunque todas las cosas sensibles fluyan, las formas deben estar al margen del devenir (*Crá.* 439c6–440d2).

[28] Las opiniones de Platón sobre el devenir se discuten en Weerts (1931), pp. 6–29 (discutido por Cherniss (1944), pp. 218 ss.); Cornford (1935), p. 99; Ross (1951), p. 20; Bolton (1975); Irwin (1977b); Penner (1987b), pp. 216–221; White (1989a), p. 58; Vlastos (1991), pp. 69–71; Fine (1993), pp. 54–57.

En este pasaje Platón no afirma en realidad que las cosas sensibles fluyan,[29] pero en otros diálogos parece sostener precisamente esto; después de argumentar que las Formas son distintas de las cosas sensibles, señala que estas últimas están sometidas a constante cambio, mientras que las Formas son completamente inmutables (*Fdn.* 78c10–e4; *Rep.* 495a10–b3, 508d4–9, 518e8–9, 525b5–6, 534a2–3). Si Platón cree que el devenir de las cosas sensibles implica que no se las puede conocer, ¿en qué funda su creencia?

De acuerdo con Aristóteles, Platón se familiarizó en su juventud con Crátilo y con la opinión heracliteana de que las cosas sensibles están sujetas al devenir y no pueden ser conocidas; más adelante sostuvo esta misma idea (*Met.* 987a32–b1). Aparentemente, pues, Platón veía la búsqueda de definiciones de Sócrates a la luz de las opiniones heracliteanas sobre el devenir.[30] ¿Qué creía que implicaban estas opiniones?

Según nos informa el propio Platón, "Heráclito dice en algún lugar que todo pasa y nada queda, y al comparar a los seres con el fluir de un río señala que no se puede entrar al mismo río dos veces" (*Crá.* 402a8–10). Esta afirmación alude a la sucesión de propiedades que tiene lugar con el tiempo en el mismo sujeto. Pero Platón atribuye una segunda idea a Heráclito, la de que todo "está siempre uniéndose cuando se está separando" (*Sof.* 242e2–3). Este aserto se refiere a la copresencia de propiedades opuestas en el mismo sujeto y al mismo tiempo.

Platón interpreta que esta segunda tesis heracliteana expresa la creencia en el devenir de las cosas. Explica que la idea de Protágoras de que las apariencias son verdaderas conduce a la doctrina de que "nada es una cosa en sí misma por sí misma", porque, por ejemplo, no puede decirse que una cosa es grande sin que parezca pequeña, o pesada sin que parezca ligera (*Teet.* 152d2–6). Estas apariencias de copresencia son el resultado del movimiento, el cambio y la combinación, de suerte que todas las cosas se limitan a llegar a ser (duro, blando, ligero, pesado, y demás) y nada es de manera estable lo que suponemos que es (152d2–e1).

[29] En 439d3-4, ***kai dokei tauta panta rhein*** forma parte de la cláusula que comienza con ***mē ei***. Así, pues, Sócrates no afirma ***kai dokei***. . . Este pasaje se discute en Weerts (1931), p. 24; Calvert (1970), p. 36.

[30] La relación entre las concepciones de Platón sobre el devenir y los diálogos de juventud se discute en Graham (1992).

De acuerdo con Platón, ésta es una doctrina del "devenir y el cambio" (152e8). Al hablar de lo pesado, lo ligero y demás, se refiere evidentemente a la doctrina de Heráclito sobre la copresencia de los opuestos; piensa que no requiere de mayor explicación para justificar el hecho de que la caracterice como una doctrina del devenir. En consecuencia, da por sentado que es correcto hablar de "devenir", "cambio" y "llegar a ser" cuando describe la inestablidad que se manifiesta en la copresencia de los opuestos.[31]

El *Crátilo* se expresa en términos similares sobre la doctrina de Protágoras. Platón afirma que, de acuerdo con esta doctrina, las cosas serían "relativas a nosotros, y las arrastramos de un lado a otro según la apariencia que causan en nosotros" (*Crá.* 386e1–2). Las cosas son "arrastradas según la apariencia que causan en nosotros" si tenemos opiniones conflictivas a su respecto (como supondría alguien que no fuera protagórico), de suerte que (según un partidario de Protágoras) les pertenecen propiedades contrarias, pero podrían sostenerse opiniones conflictivas (de sabios y necios) al mismo tiempo. Platón no supone que la inestabilidad que Protágoras atribuye a las cosas no es más que el cambio que se produce con el tiempo; utiliza términos que son adecuados para el cambio a fin de describir la in estabilidad implicada en la copresencia de los opuestos.

No debemos suponer, pues, que cuando Platón habla de devenir tiene en mente una sucesión, y por lo tanto no debería sorprendernos cuando empieza a hablar de la copresencia y continúa hablando del cambio. No es preciso inferir que Platón pretende en realidad establecer un argumento sobre la sucesión o que infiere ilegítimamente la sucesión de la copresencia; tenemos que limitarnos a suponer que da por sentada una interpretación amplia del devenir. El hecho de que hable del devenir no nos indica por sí solo si tiene en mente el cambio que se produce con el tiempo, la copresencia de los opuestos o las dos cosas a la vez. Si vemos que sus argumentos sólo aluden a la copresencia, y no al cambio temporal, podremos concluir justificadamente que el tipo de devenir que atribuye a las cosas sensibles para explicar por qué son incognoscibles es la copresencia.

Si Aristóteles advierte que ésta es la concepción de Platón acerca del devenir, no pretende implicar que Platón piensa que los objetos sensibles sufren un cambio continuo con el transcurso del tiempo,

[31] La opinión que Platón tenía de Heráclito se discute más detenidamente en Irwin (1992b), pp. 55 ss.

o que el cambio temporal es lo que los vuelve inadecuados como objetos de conocimiento. Quizá se limita a reconocer que, dada la amplia interpretación del de venir que sostenía Platón, la copresencia de los opuestos cuenta como una especie de devenir. No debemos concluir, pues, que el argumento de Platón sobre el devenir en las cosas sensibles se apoya en algo más que la copresencia de los opuestos.[32]

114. *Los sentidos y la copresencia de los opuestos*

La afirmación de Platón de que las cosas sensibles no producen el conocimiento de las formas contribuye a explicar por qué Sócrates no encontraba definiciones. En los diálogos de juventud Sócrates no se expresa co mo si sus pedidos de definiciones no pudieran ser satisfechos; por el contrario, subraya la importancia de contestarlos y se esfuerza por hallarles respuesta. Pero ni de él ni de los demás se dice que encuentren la clase de respuesta que Sócrates desea. Indudablemente las preguntas son difíciles, pero bien puede resultar asombroso que Sócrates intente con tanto ahínco contestarlas y que, aparentemente, siempre falle. ¿Impone condiciones demasiado severas a las definiciones?

Si se nos pidiera decir qué es la valentía, empezaríamos con toda propiedad por nuestras opiniones acerca de acciones y personas valientes particulares, y pensaríamos en cómo se las reconoce en situaciones determinadas. Observaríamos que en situaciones determinadas los valientes resisten, los templados callan, los justos devuelven lo que han pedido prestado, y demás. Estas observaciones de situaciones determinadas son totalmente exactas, hasta donde llegan, pero Sócrates señala que las propiedades observables (resistir, callar, etc.) no s on las que estamos buscando, ya que en otras situaciones determinadas podemos observar las propiedades opuestas, aunque las personas exhiban las mismas virtudes, o podemos observar las mismas propiedades, aunque las personas no exhiban las mismas virtudes.

[32] Ninguno de los pasajes que hemos visto ofrece una base explícita para la afirmación de Aristóteles de que Platón separaba las Formas de las cosas sensibles. (Vlastos (1991), p. 259 y nota, 261, afirma que el hecho de que Platn utilice auto *kath'hauto* para las Formas implica una separación, pero véase cap. 10, nota 25, y Fine (1993), pp. 165 ss., 274 ss.) Sin embargo, no es claro que Aristóteles considere que la creencia en la separación sea explícita. En *Met.* 1086b7–10 sugiere que Platón daba por sentado que probar la existencia de Formas "aparte de" (*para*) las cosas sensibles (*cfr. Fdn.* 74a11, 74b6–7) bastaría para demostrar que las Formas debían estar separadas. Para una discusión más completa, véase Fine (1993), p. 60.

¿Cómo debemos reaccionar ante tal descubrimiento? Podríamos suponer que todavía no hemos encontrado la correcta propiedad observable. Los interlocutores de Sócrates, en cualquier caso, suponen que una explicación de *F* debe mencionar uno y el mismo rasgo observable en cada situación donde puede observarse algo *F*; cuando no lo encuentran, Sócrates indica que han ofrecido una explicación inadecuada de *F*, pero no les dice en qué se han equivocado. ¿Supone que si buscáramos con suficiente ahínco deberíamos ser capaces de hallar la particular propiedad observable que los interlocutores no han hallado?

Los diálogos socráticos y el *Menón* no dicen realmente que Sócrates da por sentado que una definición requiere de propiedades observables. Pero al menos Sócrates no disuade a los interlocutores de buscar en esta dirección, y hemos sugerido, recurriendo a la parte del *Eutifrón* que versa sobre las disputas y el arte de medir y a la parte del *Menón* que trata de la condición dialéctica, que en realidad exige que las definiciones se refieran únicamente a propiedades observables.[33]

Platón sugiere, por el contrario, que a veces esta manera de buscar una definición está desencaminada por principio. Resulta fácil entender el motivo de que piense que sería un error identificar lo grande o lo pequeño con propiedades observables; pero, ¿por qué cree que las propiedades morales figuran entre las que no pueden ser identificadas con las propiedades observables?

115. *Dificultades de las propiedades morales*

En ocasiones Platón indica que las propiedades morales poseen una especial propensión a causar desacuerdos y polémicas. En el *Eutifrón* Sócrates las contrapone con aquellas que originan controversias que pueden zanjarse mediante el arte de medir. En el *Fedro* distingue el "oro" y la "plata" de lo "justo" y lo "bueno" (*Fdr.* 263a2–b2). En los casos del primer tipo todos "pensamos lo mismo" cuando alguien utiliza el nombre, pero en los casos del segundo tipo "discrepamos unos con otros y con nosotros mismos" y nos sentimos "confusos" (263a6–b5). Platón no dice que discrepamos acerca de si tal o cual acción es justa o injusta, sino que tenemos ideas diferentes sobre la

[33] Sobre el *Eu.* y el *M.*, véase pp. 14, 107.

justicia; con esto tal vez sólo quiere decir que tenemos opiniones o concepciones distintas de la justicia.[34]

La división entre propiedades controvertidas y no controvertidas parece estar relacionada con la establecida entre las cosas sensibles y no sensibles. Las propiedades que se examinan en el elenco socrático son propiedades evidentemente controvertidas; se las menciona en el *Fedón* como propiedades no sensibles, y las propiedades que entrañan la copresencia de los opuestos en sus encarnaciones sensibles incluyen a las propiedades morales. Es razonable suponer, pues, que las propiedades controvertidas constituyen un subconjunto pertinente de propiedades no sensibles. ¿Cuál es la diferencia entre éstas y otras propiedades no sensibles que nos pueda explicar por qué las propiedades morales son controvertidas mientras que las numéricas, por ejemplo, no lo son?

Nadie discutiría que las propiedades numéricas o comparativas deben ser identificadas con las propiedades sensibles. De hecho, cuando Platón menciona, digamos, "por una cabeza" como explicación razonada de lo grande, su intención es mostrar que resulta a todas luces ridícula. En estos casos no existe ningún obstáculo grave para encontrar una explicación que no se limite a las propiedades sensibles.

Las propiedades morales, no obstante, resultan menos claras. En realidad, es fácil extraer la conclusión heracliteana que Platón quiere rechazar. En el *Crátilo* la discusión recae en los "bellos nombres" de la "sabiduría", el "entendimiento", la "justicia" y demás. Sócrates sugiere que la etimología de estos nombres muestra que sus inventores suponían que las realidades subyacentes estaban en constante devenir; pero, desde su punto de vista, pensaban esto sólo a causa de sus propias indecisiones y confusiones con respecto a la naturaleza de estas cosas, y transfirieron la inestabilidad de sus convicciones a las cosas mismas (*Crá.* 411a1–c5).

Esta observación describe una reacción heracliteana a la copresencia de los opuestos. Los seguidores de Heráclito podrían alegar, por ejemplo, que la justicia devuelve y no devuelve lo que se ha pedido prestado, cumple y no cumple las p romesas, y así sucesivamente. Al

[34] En I Alc., 111a11–112a9, se establece una distinción similar. La importancia de estos pasajes acerca de las propiedades controvertidas se subraya correctamente en Strang (1963), 195-98 (quien, no obstante, las relaciona demasiado estrechamente con las ideas de Owen sobre los relativos; véase cap. 10, nota 22). *Cfr.* Irwin (1977a), pp. 320 ss.

decir esto, suponen que las distintas propiedades sensibles que constituyen el punto focal de la controversia sobre la justicia deben ser por sí mismas las únicas propiedades definitorias de la justicia.

Estos argumentos indican que la búsqueda socrática de una definición de las propiedades morales combina exigencias incompatibles. Si suponemos que las propiedades morales deben ser identificadas con cierta clase de propiedades sensibles, el supuesto de que debe haber una sola forma de justicia, piedad y demás virtudes queda abierto a la duda; parece más razonable identificar cada propiedad moral con una lista de propiedades sensibles. La exigencia metafísica que Sócrates pide a las definiciones adecuadas resulta incompatible con esta concepción heracliteana, pero si da por sentado que una definición debe tratar las propiedades morales como propiedades sensibles, se expone a la objeción heracliteana.

Contra esta objeción, Platón argumenta que el partidario de Heráclito confunde las diferentes encarnaciones de la justicia en circunstancias diversas con la propiedad que está encarnada de estas distintas maneras, de suerte que el heracliteano cree que la variación de estas propiedades encarnadas constituye una variación de la justicia misma. Desde el punto de vista de Platón, el seguidor de Heráclito comete la clase de error que cometeríamos si identificáramos un río con la particular cantidad de agua que llena sus riberas en un momento dado; desde esta perspectiva, no puede haber ningún río continuo. Es posible responder a esta idea heracliteana señalando que, si bien la particular cantidad de agua que constituye al río cambia, el propio río sigue siendo el mismo. De modo semejante, podríamos alegar que la copresencia de los opuestos se limita a las propiedades sensibles que encarnan a la justicia; puesto que cada una de ellas no se encuentra más que en su contexto específico, no resulta sorprendente que, en un contexto distinto, deje de ser justa. Como es imposible que la justicia misma sea también injusta en un contexto distinto, no puede ser idéntica a estas propiedades sensibles que la encarnan.

Platón tiene buenos motivos para creer que las propiedades morales son esencialmente contextuales. Las propiedades numéricas y comparativas son contextuales debido a que los rasgos que determinan si alguna de ellas está encarnada en un caso determinado son rasgos externos a las situaciones observables particulares. Algo semejante parece aplicarse también a las propiedades morales. Sócrates suele insistir en que cada una de las virtudes es esencialmente bella y benéfica, y por lo tanto los hechos relativos a lo que es bello y benéfico

deben afectar a las cuestiones acerca de si tal o cual clase de acción es valiente o justa. La posibilidad de que una acción sea bella y benéfica depende quizá, entre otras cosas, de los motivos que tiene el agente para llevarla a cabo, de los efectos reales o esperados de la acción y de las instituciones y costumbres sociales dentro de las cuales actúa el agente. Si esto es así, la observación de la propia acción no nos dirá entonces si es bella y benéfica y, en consecuencia, tampoco nos indicará si es valiente. La valentía y la justicia deben ser propiedades esencialmente contextuales.

Podríamos responder a este argumento si fuéramos capaces de mostrar, por ejemplo, que una propiedad moral es sensible, de suerte que se la pueda definir en términos sensibles, no contextuales, y que todas las otras propiedades morales se definen por referencia a ella. Si pudiéramos mostrar esto, reivindicaríamos la sugerencia socrática de que es preciso eliminar los términos controvertidos de las definiciones de las propiedades morales, satisfaciendo la condición dialéctica impuesta en el *Menón*. Sin embargo, las razones que tiene Platón para creer que las propiedades morales no son sensibles se aplican igualmente a cualquier propiedad que se elija como básica: lo justo, lo bello o lo bueno. Si ninguna de éstas es sensible, no tenemos motivos para suponer que una ha de ser más básica que las otras. Si sólo es posible definir lo bueno, lo bello y lo justo por referencia mutua, no cabe esperar que encontremos una explicación que se apoye exclusivamente en propiedades observables descontextuadas.

Si éste es el argumento de Platón, y si hemos comprendido correctamente lo que Sócrates pide de una definición, Platón sostiene entonces que la exigencia metafísica de Sócrates de una propiedad explicativa única contradice su exigencia epistemológica, la cual sólo podría satisfacerse con una propiedad sensible. De acuerdo con Platón, no podemos encontrar una propiedad explicativa única si insistimos en que ésta debe ser sensible y, por lo tanto, los distintos requisitos que se imponen a las definiciones en el *Menón* no pueden ser satisfechos.

Este argumento, que busca demostrar que la intención de Platón es desarrollar una refutación directa de los criterios socrá ticos para las definiciones, ha resultado bastante espectacular en ciertos puntos cruciales. Debe admitirse que ni Platón afirma la interconexión esencial de las definiciones de las propiedades morales, ni que los diálogos socráticos la niegan en términos explícitos. Para demostrar que Platón discrepa con Sócrates, debemos interpretar algunas de las

exigencias de este último en términos más precisos de los que realmente utiliza. Es muy posible que Platón crea que no está refutando nada de lo que Sócrates habría dicho si hubiera tenido conciencia de sus implicaciones totales.

No obstante, aun cuando no estemos de acuerdo en que Platón rechaza deliberadamente las ideas explícitas o implícitas de Sócrates sobre la indagación y la definición, debemos admitir que hace claras afirmaciones que Sócrates no haría y que descarta ciertas maneras de abordar la definición que Sócrates no descartaría. Este último habla en términos generales de encontrar lo uno en lo múltiple, un paradigma y una explicación. Si no advierte dónde yace el error en los intentos por hallarles definiciones a las propiedades morales que las reduzcan a propiedades sensibles, tampoco advierte cuáles de las exigencias socráticas son razonables. Incluso si Sócrates se limita a guardar silencio o a mostrarse vacilante con respecto a los puntos que Platón enfatiza, los argumentos de éste deberían marcar cierta diferencia en la búsqueda de definiciones socráticas.

116. *Definiciones e hipótesis*

Si Platón rechaza una explicación de las propiedades morales que las reduzca a propiedades sensibles, ¿tiene algo que decir acerca de cómo debería ser una explicación esclarecedora? Se aproxima mucho a dar una respuesta a esta pregunta en el *Fedón*. Después de refutar las explicaciones razonadas que recurren a las propiedades sensibles, ofrece su tipo de explicación predilecto. En lugar de decir que las cosas son bellas por la presencia de un color vivo, la simetría de la forma o alguna otra propiedad sensible, prefiere afirmar que toda cosa bella lo es debido a la presencia de la Forma no sensible de lo bello (*Fdn.* 100c3–e3). Esta observación no nos indica cómo sería una explicación razonada que haga referencia a la Forma no sensible, ni de qué modo hay que describir la Forma. Decir que x es F porque la Forma de F está presente en él constituye un bosquejo para una descripción explicativa, pero no es en sí mismo una explicación satisfactoria.[35]

[35] Vlastos (1969b), 91 ss., argumenta que la fórmula de Platón en *Fdn.* 100c–e pretende aludir a la exigencia impuesta a las definiciones. Strang (1963), 196, y Bostock (1986), pp. 150 ss., niegan esto, pero no toman suficientemente en cuenta el pasaje de 78c10–d7, el cual pone en claro que las Formas son los objetos de las definiciones socráticas. Las mismas Formas vuelven a introducirse en 100c–e; es razonable suponer que Platón sigue considerándolas definibles. Las "sagaces" explicaciones de diversas causas (105b6–c7) ofrecen indicaciones diferentes sobre la manera en que podría darse una explicación más informativa; véase Taylor (1969), pp. 48–54.

Sin embargo, Platón añade algo que sugiere de qué manera podríamos aproximarnos a la clase pertinente de explicación. Indica que deberíamos exponer una "hipótesis" o supuesto (100a3–7, 101c9–102a1). Esta hipótesis es la explicación que juzgamos más sólida (100a4), y juzgamos su solidez viendo si sus consecuencias concuerdan o no con ella. Las consecuencias de aceptar la hipótesis no se limitan a las consecuencias lógicas de la hipótesis por sí sola, sino que también abarcan las consecuencias totales de aceptar esta hipótesis junto con las otras opiniones que admitimos, de suerte que la probamos comparándola a todo el conjunto de dichas opiniones. Debe aceptarse la hipótesis si explica nuestras otras opiniones pertinentes —esto forma parte de su función en tanto explicación razonada— y si no las contradice.[36]

Platón reconoce que este tipo de hipótesis puede no proporcionar por sí misma una explicación adecuada. Quizá tengamos que dar cuenta de la hipótesis, y para ello debemos encontrar una hipótesis más elevada y hacer las mismas preguntas acerca de la concordancia o la discordancia entre otras opiniones y esta hipótesis. Es preciso seguir adelante con el proceso hasta "llegar a algo adecuado" (101e1). Platón no indica qué es eso que debemos considerar como adecuado, pero subraya la importancia de recurrir a una hipótesis más elevada. Sería una señal de que nos hemos confundido si mezclamos la discusión de un principio o punto de partida (*archea*) con la discusión de sus consecuencias (101e1–3). Platón sugiere que no cualquier tipo de objeción a una hipótesis debe movernos a abandonarla. En algunos casos tenemos que conservarla y defenderla, no examinando sus consecuencias, sino haciéndola derivar de una hipótesis más elevada. ¿Por qué cree Platón que vale la pena insistir en este punto, y cuál es su importancia para la definición socrática?

Podemos ver la intención de recurrir a una hipótesis más elevada si consideramos una posible consecuencia de la convicción de que las Formas no son sensibles. En los diálogos de juventud Sócrates parece objetar a veces que si tenemos que seguir mencionando las propiedades morales en nuestras explicaciones de las propiedades

[36] El sentido de "concordar" y "discordar" se discute en Robinson (1953), pp. 126–136; Bostock (1986), pp. 166–170; Gentzler (1991b).

morales, esas explicaciones no resultarán ni informativas ni aceptables (*G.* 451d5–e1, 489e6–8); y hemos visto que en el *Eutifrón* y en el *Menón* podría estarse apoyando esta objeción. Trasímaco presenta la misma objeción, con especial vehemencia, en el libro I de la *República*, argumentando que cualquier explicación de lo justo como lo expedito, lo benéfico o lo ventajoso es inadmisible y que la única definición aceptable debe expresar "clara y exactamente" qué es lo justo en términos que escapen de este círculo de enumeraciones de propiedades morales (*Rep.* 336c6–d4).[37] Pero si las Formas no son sensibles, Platón no puede garantizar que se eviten las explicaciones circulares a su respecto.

Para mostrar que las explicaciones circulares son a veces aceptables, necesita distinguir tipos diferentes. La circularidad está abierta a objeción si el círculo de los términos y las definiciones es demasiado pequeño. Pero las mismas objeciones no se aplican necesariamente si el círculo es más amplio, pues aun cuando no podamos eliminar el círculo de definiciones, tendremos la posibilidad de hacer que éstas resulten más in teligibles exponiendo las clases de conexiones correctas entre nuestra explicación de las propiedades morales y otros tipos de explicaciones. Parece razonable suponer que Platón tiene en mente este argumento cuando pide una hipótesis más elevada. No es preciso rechazar las explicaciones circulares de las propiedades morales por el simple hecho de que no son informativas en sí mismas. No debemos tratar de sustituirlas con un tipo de explicación diferente; por el contrario, hay que colocarlas en un contexto teórico que las vuelva inteligibles y explicativas por referencia a una hipótesis más elevada y general.

Caracterizar este pasaje como la explicación platónica del "método hipotético" resulta un poco exagerado. Sus observaciones son demasiado breves e imprecisas para proporcionarnos una imagen clara de cualquier método específico que pueda tener en mente. Aun así, es útil examinar la manera en que esas observaciones podrían relacionarse razonablemente con las dificultades que, según hemos visto, se planteaban en la defensa que hace Platón de las Formas no sensibles. Cuanto más estrechamente podamos relacionar las observaciones de

[37] Quizá Platón está sugiriendo que una persona que plantea el tipo de objeción presentada por Trasímaco es un "contradictor", *antilogoikos* (101e2), que opone a una hipótesis una objeción que realmente requiere ser evaluada haciendo referencia a un principio más elevado.

Platón sobre las Formas y las explicaciones razonadas con nuestro recuento de sus argumentos, tendremos mayores motivos para confiar en estos últimos.

En términos más generales, estas afirmaciones sobre el *Fedón* y sobre las implicaciones del carácter no sensible de las Formas parecerán necesariamente bastante especulativas hasta que las vinculemos con la búsqueda efectiva de definiciones socráticas que lleva a cabo Platón. Por fortuna, la *República* nos ofrece una extensa búsqueda de definiciones; de hecho, presenta definiciones de las virtudes que, en los diálogos de juventud, Sócrates intenta y no logra encontrar. ¿Cómo se explica esta diferencia entre la *República* y los diálogos de juventud? Podríamos decir que el fracaso de Sócrates no es más que una simulación, que Platón es más dogmático que su maestro o que se conforma con explicaciones que Sócrates habría rebatido al punto. Sin embargo, también podríamos descubrir que en los diálogos de madurez Platón ha formulado su tarea más claramente y que en la *República* la lleva a cabo con mayor éxito. Nuestra discusión de los diálogos intermedios amerita que exploremos esta interrogante sobre la *República*.

11

EL LIBRO I DE LA *REPÚBLICA*

117. *Importancia del libro I*

La *República* comienza con dos largas introducciones. El libro I es, en apariencia, un diálogo cerrado sobre la definición de la justicia. El libro II parece criticar el argumento del primero, pues Glaucón afirma sentirse insatisfecho con la refutación a Trasímaco (358b1–4) e intenta reformular la concepción de este último, como preparación para una nueva réplica de Sócrates. El comentario de Glaucón muestra que Platón pretende suscitar insatisfacción.

Para comprender por qué el libro I resulta insatisfactorio, debemos observar su carácter socrático. Parece tener más en común con el *Laques* y el *Cármides* que con el *Protágoras*, el *Gorgias* o el *Menón*, ya no digamos el Fedón o el resto de la *República*. Algunos intérpretes están convencidos de que en realidad es un diálogo de juventud que posteriormente Platón utilizó como introducción a la *República*. Incluso quienes creen —más razonablemente— que no es un diálogo de juventud convienen en que Platón lo redactó para recordarnos los diálogos socráticos.[1]

Tenemos motivos para creer que en el *Gorgias*, y especialmente en el *Menón* y los diálogos de madurez, Platón intenta defender y, al mismo tiempo, revisar algunas de las afirmaciones y de los argumentos presentados en los diálogos de juventud. Si estamos en lo cierto, debemos preguntarnos entonces si las características específicamente

[1] Para la idea de que el libro I es en realidad un diálogo de juventud, véanse Friedländer (1964), cap. 3; Vlastos (1991), pp. 248–251. Para la opinión contraria, véase Giannantoni (1957) (esp. pp. 131, 143 ss., sobre el carácter deliberadamente socrático del libro); Annas (1981), pp. 17 ss., 47; Tarn (1985). Los rasgos estilísticos de juventud pueden no indicar más que la habilidad de Platón para escribir en su estilo anterior si pretendía que el libro I pareciera un diálogo socrático.

socráticas del libro I constituyen el punto focal de la crítica que Platón desarrolla en la *República*.[2]

No tenemos que suponer que si Platón critica algunas de las afirmaciones y de los argumentos de Sócrates está tratando de refutar los principales elementos (según él los considera) de la concepción moral socrática. En el *Gorgias* y el *Menón*, sugiere a veces que Sócrates no ofrece argumentos satisfactorios —ya sea porque no los proporciona o porque expone argumentos inadecuados—, pero las posturas que propugna son, no obstante, defendibles. Ésta parece ser la actitud de Platón, por ejemplo, hacia las opiniones socráticas de que la virtud propicia la felicidad y de que el conocimiento es necesario para la virtud. Podríamos pensar, pues, que el libro I bosqueja algunas de las conclusiones que Platón pretende defender; el resto de la *República* debería mostrarnos de qué manera intenta defenderlas.[3]

La decisión con respecto a estas sugerencias sobre el libro I depende de nuestro punto de vista acerca del resto de la *República*. Sin embargo, tales sugerencias ameritan ser consideradas al interpretar el libro I, de suerte que podamos ver la clase de dudas que suscitan los argumentos de Sócrates y cuáles son, entre sus opiniones, las que necesitan una defensa más sólida.

118. *Céfalo*

Los intérpretes discrepan con respecto a si Céfalo es un personaje atractivo o repulsivo.[4] Se trata de un desacuerdo entendible, ya que Platón lo presenta bajo una luz favorable, pero al mismo tiempo le atribuye ciertas ideas morales cuestionables.

Algunas de las ideas de Céfalo se semejan a las expuestas por Sócrates en el *Gorgias*. Céfalo elogia la disposición de las personas "disciplinadas y calmas" (329d4).[5] Implica que, como Sócrates argumentó en contra de Calicles,[6] alcanzamos la felicidad formándonos

[2] Esta interpretación del libro I se presenta en Reeve (1988), pp. 22–24.

[3] Para este punto de vista, véase Joseph (1935), caps. 1 y 2.

[4] Visiones marcadamente contradictorias de Céfalo se presentan en Annas (1981), pp. 18–23 y Reeve (1988), p. 5–7.

[5] Como observa Adam (1902), *ad loc.*, "calmo", *eukoloi*, encaja con la referencia a Sófocles, a quien Aristófanes aplica el término en *Ran.* 82.

[6] La actitud expresada en 329a4–8 se adecua al énfasis que pone Calicles en el número y la intensidad de deseos y placeres. Véase p. 72.

primero deseos que podemos satisfacer, para luego satisfacerlos; la felicidad no depende de la cantidad ni de la intensidad de los deseos que satisfacemos. En esta medida, es cuestión nuestra ser felices. Céfalo también conviene con la idea socrática de que la justicia y la templanza propician la paz del espíritu. Las personas templadas no se inclinan a engañar o mentir, porque no son tan ávidas que deseen los beneficios que se ganan mediante el engaño o la mentira.

Céfalo no considera la justicia como necesaria para la felicidad; no es sino un medio de asegurarse la paz espiritual a la hora de afrontar la vida después de la muerte. Cabe preguntarse por qué, en ese caso, no ha de sustituirse la justicia por la riqueza. ¿No podríamos compensar la injusticia siendo ricos, utilizando inteligentemente nuestra fortuna para resarcir a las personas del trato injusto que les dimos en el pasado y conciliando a los dioses mediante espléndidos sacrificios? A este respecto, la justicia parece en realidad inferior a la riqueza, ya que Céfalo cree que una vida justa sin fortuna es difícil de sobrellevar (330a3–6), mientras que la injusticia que conduce a la riqueza y la comodidad puede redundar en nuestro beneficio. Céfalo no ha explicado, pues, por qué debemos apoyar el compromiso irrestricto con la justicia que Sócrates defiende en diálogos anteriores.

No se trata de un desacuerdo puramente teórico entre Sócrates y Céfalo. Éste supone que dejará su riqueza a sus hijos (330b6–7), y de hecho así fue. Pero las cosas no resultaron como él esperaba. Después de la dramática datación de la *República*, pero antes de la redacción real del diálogo, los Treinta expropiaron a los hijos de Céfalo, Lisias y Polemarco, asesinando a este último. En su relación de estos hechos, Lisias observa que su familia había vivido como súbditos de la democracia apegados a la ley, "sin cometer ningún agravio contra nadie ni recibir de nadie injusticia alguna" (Lisias XII 4), pero su riqueza resultó irresistiblemente tentadora para los Treinta (XII 6). Céfalo menciona la riqueza y la justicia como dos medios de asegurarse la felicidad, pero ninguna de ellas pareció beneficiar a sus hijos, si ha de medirse el beneficio de acuerdo con los criterios de Céfalo. Cabe admitir que los Treinta pudieron privar a los hijos de Céfalo de su fortuna, pero no de su justicia, de modo que ésta parece más estable que la riqueza; pero, ¿no les habría ido mejor si hubieran sido astutamente injustos?

Si Platón pretende que sus lectores recuerden estos hechos acerca de la familia de Céfalo, enfatiza una cuestión que, en cualquier caso, debería surgir de las observaciones de este último sobre la justicia. La actitud de Céfalo a este respecto es francamente instrumental y,

dada su concepción de la justicia y la felicidad, su compromiso con la justicia parece bastante vacilante. Si Sócrates conviene con él al considerar la justicia como puramente instrumental para alcanzar la felicidad, debería explicar de qué manera justifica un compromiso más firme con ella.

119. *Polemarco*

Sócrates introduce la discusión con Polemarco retomando las observaciones de Céfalo sobre la conducta justa y la injusta. Pregunta: "¿Esta cosa misma, la justicia, hemos de decir, sin más,[7] que consiste en hablar con la verdad y devolver lo que otro nos ha dado? ¿O es posible hacer aun estas mismas cosas a veces justa y a veces injustamente?" (331c1–5). Sócrates ofrece un contraejemplo a esta definición,[8] señalando que si *A* y *B* son amigos y *A* le devuelve la espada a *B* cuando éste ha perdido la razón, "no debería devolver esa clase de cosas, ni devolverla sería justo", y *A* no debería decirle la verdad de todas la cosas a *B* (331c7–9).

Polemarco defiende la explicación de la justicia que Sócrates ha recusado; alega que se adecua a la concepción de Simónides[9] sobre la justicia, según la cual "entregarle a cada persona lo que se le debe es justo" (331e3–4).[10] Sócrates no dice que ésta sea una definición de la justicia o de una acción justa; la examina simplemente como una presunta propiedad de una acción justa. Sugiere que la opinión de Simónides debería tener cierto peso, pero que es difícil saber lo que éste quiso decir (331e5–8, 332b9–c1). Sócrates supone que Simónides no pudo tener la intención de apoyar el punto de vista de Céfalo, porque se acaba de hacer notar su falla (331e8–332a8).

Sócrates busca aclarar la sugerencia de Polemarco preguntando lo que Simónides quiso decir al hablar de lo que le es "debido" o se le "debe" a cada persona.[11] En primer lugar, objeta que resulta difícil describir un asunto específico y un beneficio específico que caractericen a la justicia, ya que todo asunto que propongamos ya parece haber sido adoptado por otra arte especializada (332c5–333e2).[12] Esta objeción invita a responder que la justicia no es un arte ordinario, sino un arte superior del tipo descrito en el *Eutidemo*.[13] Sócrates no menciona esta respuesta.

Quizá la considera, no obstante, en su segunda objeción. Indica que si Polemarco está en lo correcto, el justo es la persona que utiliza un arte —referido al cumplimiento y el incumplimiento de su palabra— en cualquier forma que beneficie a sus amigos y dañe a sus enemigos (333e3–334b6).[14] Esta conclusión resulta inaceptable, pues implica que el justo emplea tanto medios justos como injustos para ayudar a sus amigos y perjudicar a sus enemigos.

Aunque rechaza la conclusión de que la justicia entraña engañar a las personas, Polemarco sostiene no obstante que implica dañar a los enemigos. Su punto de vista deja entrever que si creemos equivocadamente que ciertas personas son malas y que son nuestros enemigos, le haremos daño a personas buenas que no cometen ninguna injusticia; pero Polemarco reconoce que tal acción sería injusta (334c1–d8). Su propia vida confirmaría posteriormente este juicio. Después de que los Treinta asesinaron a Polemarco, Lisias se quejó de que éstos trataron a ambos hermanos injustamente, lanzándose a robarles cuando ellos no habían cometido ninguna injusticia, sino que, por el contrario, habían demostrado su buena voluntad hacia Atenas y merecido un mejor pago (Lisias XII 20). La sugerencia de Polemarco sobre la justicia permite el tipo de trato que debió reconocer como flagrantemente injusto cuando fue víctima de él.

Polemarco modifica subsecuentemente su punto de vista, proponiendo que el justo tiene razón al dañar a las malas personas que son enemigos suyos (335b2–5). En el Critón Sócrates sostiene que no debemos tomar represalias contra una injusticia tratando mal al agresor. En este pasaje intenta respaldar esto defendiendo la afirmación más

[7] Para "sin más", *haplôs houtôs*, *cfr.* *Pr.* 351c7; *G.* 468c3; *M.* 73e5; *Rep.* 377b5, 378a2, 386b9; *Leyes* 633c9, 658a6.

[8] O "característica", *horos*, 331d2.

[9] No hay otra evidencia de lo que realmente dijo Simónides.

[10] *Apodidonai* alude a dar algo que se debe; véase, por ejemplo, *Fdn.* 118a7–8; el Evangelio según San Lucas 20:25. Por lo tanto se lo puede traducir como "retornar" (en latín, *reddere*, en caso de que estemos obligados a entregar algo) o, en términos más generales, "dar debidamente (en latín *tribuere*, en caso de que estemos obligados a entregar algo que pudimos no haber recibido antes). Shorey (1930) utiliza "devolver" en 331c y 332a1, pero "entregar" en 331e3, 332a8, 332c2; Grube (1992) pasa de "retornar" a dar sin un criterio claro. Véase Young (1980), p. 404 y nota.

[11] Sobre la relación entre las concepciones de Simónides y Polemarco, véanse Young (1980), pp. 407 ss.; Tarán (1985), p. 93; Lycos (1987), p. 35 ss.

[12] Para esta clase de objeción, *cfr.* *Amat.* 136c3–e4.

[13] Sobre el *Eutid.*, véase §42.

[14] Esta objeción se plantea en *HMe.* 375d7–376b6. Platón evoca ese diálogo en *Rep.* 334b1, citando a Ulises como ejemplo de alguien que resulta ser justo, de acuerdo con el criterio de Polemarco, debido a su habilidad para engañar.

extrema de que no es propio del justo dañar a nadie (335b6–d13).[15] Supone que dañar a otros es volverlos más injustos y que no es una práctica propia de la justicia hacer injustos a los demás.

Estos supuestos, sin embargo, son controvertidos. La afirmación de que dañar a las personas las vuelve más injustas sería cierta si la justicia fuera necesaria y suficiente para alcanzar la felicidad, pues en tal caso la única manera de empeorar las condiciones de las personas consistiría en volverlas más injustas.

Aunque estemos de acuerdo en que no podemos perjudicar a alguien sino haciéndolo más injusto, ¿cómo sabremos que el justo no volverá más injustos a otros? Sócrates responde que la práctica de la justicia siempre beneficiará a los demás y los hará más justos. ¿Por qué hemos de creerle? Aunque es indudable que se le pueden plantear estas preguntas al argumento de Sócrates, éste sigue poniendo en evidencia que hay un error en la sugerencia de Polemarco. Pues si reunimos sus diferentes observaciones sobre la justicia, Polemarco está ahora obligado a decir que el justo debe dañar a su enemigo en todas las formas que pueda, en tanto el enemigo sea realmente una mala persona y en tanto el justo no recurra al engaño o la falsedad. De ello se sigue que la justicia requiere que se inflija un perjuicio enteramente desproporcionado con cualquier iniquidad o vicio que haya cometido la mala persona. Resulta razonable que Sócrates proponga que esta licencia para hacer daño hará más injustas a sus víctimas[16] y que esa flagrante injusticia no puede ser distintiva del justo.

Sócrates concluye que caracterizamos erróneamente a Simónides si interpretamos que creía que la justicia nos permite perjudicar a las personas; de hecho, sugiere que esta opinión de la justicia refleja la concepción de un tirano manifiestamente injusto (336a5–7), no la de un sabio. Sócrates quiere decir que un tirano que ejerce su poder para ayudar a sus amigos y perjudicar a sus enemigos, como lo hicieron los Treinta a expensas de Lisias y Polemarco, bien podría considerar conveniente hacer aparecer su comportamiento como justo, pero nosotros sabremos que su afirmación es falsa.

[15] Sobre el *Cri.*, véase §31. Un punto de vista diferente sobre su relación con la *Rep.* se adopta en Vlastos (1991), p. 197 y nota 58.

[16] Joseph (1935), p. 14, hace este señalamiento en defensa del argumento de Sócrates.

120. *La justicia según Simónides*

Sócrates parece sugerir, pues, que la concepción de Simónides no debe explicarse recurriendo a la regla de ayudar a los amigos y dañar a los enemigos. ¿Debería ser explicada con base en otras reglas del comportamiento justo? Al plantear esta interrogante, la discusión con Polemarco nos lleva a algunas de las cuestiones cruciales desarrolladas en la *República*.

En primer lugar, ¿qué está tratando de definir Sócrates? La pregunta que plantea se refiere a la "justicia" (*dikaiosunē*). Podría interpretarse que este sustantivo abstracto toma una propiedad de las acciones justas o de las personas justas. Cuando Sócrates observa que *A* no debería devolver las armas de *B* si *B* ha perdido la cordura, está hablando de lo justo (tomando el término como sustantivo abstracto) de las acciones; cuando dice que *A* no sería justo si hiciera esto, se refiere a lo justo de las personas. El libro I, como los diálogos socráticos, plantea preguntas tanto sobre las acciones como sobre las personas justas, sin especificar cómo se relacionan esas preguntas.[17]

Podríamos tratar primero de definir las acciones justas, para luego limitarnos a definir a la persona justa como aquella que realiza estas acciones justas. Ésta es la concepción implícita que tiene Céfalo sobre la justicia en tanto decir la verdad y devolver lo que hemos recibido. Sócrates examina esta concepción a lo largo de la discusión con Polemarco, señalando la dificultad de establecer condiciones necesarias y suficientes, que sean también claras y de fácil aplicación, para lo que es una acción justa independientemente de cualquier otro supuesto moral.[18]

Sócrates alega que si seguimos las reglas indicadas por Céfalo, actuaremos "a veces justa y a veces injustamente". En tal caso, devolver lo que uno ha recibido es a la vez justo e injusto; exhibe la copresencia de los opuestos que Platón considera característica de las propiedades sensibles en relación con las propiedades morales. Este recurrir a la copresencia de los opuestos forma parte del argumento crucial

[17] *Dikaiosunē* y *to dikaion* están combinados en 336a9, 343c3, 367c. El adjetivo neutro *to dikaion* se usa para la virtud en 354c1, y para la acción justa en 364a5. El sustantivo abstracto *dikaiosunē* se aplica a la persona en 357d4, 358c1, 358d5, 360d1, 361b1, 363a1, 366b3, 366c4, 367a6. *Dikaiosunē* no se usa como sustantivo abstracto para denotar lo justo de las acciones. *Cfr.* cap. 3, nota 11 y cap. 12, nota 5.

[18] Esta opinión del objetivo de Platón en la discusión con Polemarco se defiende muy eficazmente en Joseph (1935), cap. 1, quien compara a Jen. M. IV 2.1–20 con este primer intento por definir la justicia; véase esp. 13, 17.

del libro V para demostrar que el conocimiento exige conocer las Formas no sensibles (479a5–8).[19]

¿Tiene Platón en mente este último argumento cuando presenta la objeción de Sócrates a Céfalo? Sin duda, la objeción misma no estaría fuera de lugar en los diálogos socráticos, y el lector podría entenderla fácilmente sin saber nada de la Teoría de las Formas platónica. Aun así, esta afirmación precisa no aparece de hecho en los diálogos socráticos.[20] La decisión de Platón de usar en el libro I de la *República* la expresión característica de sus argumentos en favor de las Formas constituye un signo, si bien no una prueba concluyente, de que ya tiene en mente el resto de la *República*.

La afirmación de que la justicia consiste a la vez en decir la verdad y en devolver lo que hemos recibido plantea otras dos interrogantes: (1) ¿Son éstas las únicas acciones requeridas de una persona justa? (2) ¿Qué tienen en común que explique por qué ambas son requeridas de una persona justa? Se trata de preguntas que Sócrates formula con respecto a la descripción inicial de la valentía que hace *Menón*, y resultan también pertinentes para la discusión sobre los amantes de la vista del libro V.

Estas fallas en la descripción inicial de la justicia se corrigen en la concepción de Simónides; podemos especificar cuándo hay que decir la verdad y devolver lo que se nos ha dado, si decimos que tenemos que hacer esto cuando son "debidas" o "se les debe" a otra persona. ¿Pretende Platón que aceptemos esta enmienda de la descripción inicial? Tenemos motivos para pensar que así es, ya que no indica que la refutación de las interpretaciones tentativas que hace Polemarco de la concepción de Simónides exija que rechacemos la concepción misma; Sócrates se limita a decir que no hemos podido entender correctamente a Simónides.

Si sólo tuviéramos el libro I, podríamos decir que esta conmiserativa actitud hacia Simónides no debe tomarse en serio. Pero no tenemos derecho a expresarnos así cuando observamos que la concepción de Simónides adquiere gran importancia más adelante en el diálogo. En el libro IV se dice que es una idea común que la justicia consiste en "hacer lo que es propio de uno" (433a8–b1). Esto no es, en modo alguno, lo mismo que la concepción de Simónides sobre la acción justa, pero ambas ideas están relacionadas. Pues si asignamos a cada

[19] Esta anticipación de la *Rep.* V es observada por Grote (1888) IV, 3.

[20] Sobre la copresencia de los opuestos y los diálogos de juventud, véase p. 109.

persona lo que se le debe, ésta tendrá "lo que le es propio" (lo que le es debido), y si se atiene a esta asignación también hará "lo que le es propio"; cuando en el libro IV se conecta "tener lo que es propio de uno" con "hacer lo que es propio de uno" (433e6–434a1), se evoca aun más claramente la concepción de Simónides.[21]

En el libro VII Platón sugiere efectivamente que la concepción de Simónides contribuye a revelar la verdad en la descripción inicial de la justicia en tanto devolver lo que uno ha recibido. Sócrates argumenta que es razonable esperar que los filósofos de la ciudad ideal tomen parte en el gobierno. La ciudad los ha criado y educado para que desarrollaran sus dones filosóficos naturales; su servicio a la ciudad constituye una justa devolución de lo que han recibido (520a6–c1). Sócrates apela a la justicia (520a6, 520e1). La ciudad ha dado a los filósofos "lo que les es propio" y lo que les era debido, y les pide que devuelvan lo que deben.

Estos pasajes ponen en claro que toda la base moral de la organización de la ciudad ideal reivindica la concepción de Simónides y expone el elemento de verdad contenido en la idea original de Céfalo que relacionaba la justicia con la reciprocidad. Este recurrir a los puntos de vista de Simónides y de Céfalo indica que Platón pretende hacernos notar que la concepción que el primero tiene acerca de la justicia no se rechaza en el libro I. La intención de Platón en este libro no es sólo descartar ideas erróneas sobre la justicia; por el contrario, defiende algunas de las que allí se introducen una vez que ha concluido la larga y compleja tarea de interpretarlas apropiadamente.

¿Qué es necesario agregar a la concepción de Simónides para convertirla en una satisfactoria explicación de la justicia? Trasímaco observa que hace referencia a lo que es "debido" o "adecuado", sin una descripción conductual precisa de las clases de acciones que son debidas o adecuadas; esa descripción nos diría algo "lúcido y exacto" (336c6–d4).[22] La exigencia de Trasímaco es un ejemplo de la idea general de que una definición de las propiedades morales debe reducirlas a propiedades sensibles, ajenas a lo moral. Debemos ver si las explicaciones de las virtudes que se ofrecen en la *República* tratan de conformarse a esta exigencia general de que las definiciones se expresen en términos que no sean morales.

[21] Acerca de esta explicación de la justicia, véase Vlastos (1971c), pp. 114–23.

[22] Sobre la relación entre la exigencia de Trasímaco y los supuestos de Polemarco, véase Murphy (1951), p. 6.

121. *La explicación de Trasímaco*

Sócrates suponía que la justicia beneficia al justo (por lo cual volverse injusto implica un perjuicio) y a otras personas (ya que el justo es bueno, y una buena persona es benéfica). Trasímaco conviene en que el justo beneficia a otros, pero niega que la justicia beneficie al agente. Por el contrario, argumenta que redunda en ventaja del "más fuerte" (o "superior", *kreittōn*, 338c1–2). Según Trasímaco, el rasgo común de las acciones justas consiste en que corresponden a un orden justo:[23] son prescritas por las leyes que promulga algún superior en interés del superior, y de hecho promueven el interés del superior.[24]

Desde el punto de vista de Trasímaco, un orden justo no existe sólo porque una persona o un grupo resulta ser físicamente más fuerte que otro; la dominación por parte de la persona o el pueblo más fuerte es en realidad una injusticia si no está prescrita por las leyes establecidas por un individuo o un grupo gobernante reconocido. Trasímaco tampoco implica que toda ley es automáticamente justa; admite la posibilidad de que existan leyes injustas, afirmando que una ley es justa sólo si promueve realmente el interés del más fuerte. El "más fuerte" en cuestión es el gobernante "propiamente dicho" que sabe lo que redunda en interés del régimen (340d1–341a4).

El cuidado que pone Platón en la exposición y la defensa de la definición de Trasímaco indica que la toma seriamente como una explicación de la justicia que requiere ser examinada y respondida con detenimiento.[25] Podría haber señalado que no establece una condición necesaria o suficiente para la justicia, pero evita plantear tales objeciones con el fin de concentrarse en los rasgos admisibles de la explicación.[26] Ésta incorpora la opinión común de que la justicia guarda cierta relación con la ley, la de que promueve la estabilidad de la comunidad cuyas leyes prescriben la acción justa y la de que no toda ley es automáticamente justa, lo cual explica por qué tenemos dificultades para argumentar que ser justos siempre redunda en nuestro propio interés.

Cuando Trasímaco afirma que la justicia redunda en interés del más fuerte, está pensando en una sociedad estable que se apega a las leyes, en la cual las personas siguen por lo general las reglas de no infligir daño que normalmente vinculamos con la justicia. Trasímaco se interesa en la conducta apegada a la ley, no en todos los tipos de conducta que, de una u otra forma, benefician a la parte más fuerte (338c4–339a4), y se interesa en la conducta de los súbditos, no en la de los gobernantes (343d–e). Al afirmar que la justicia beneficia al más fuerte, debe distinguir entre el beneficiario inmediato de las reglas de la justicia y el beneficiario último. Si cumplo mi promesa de devolverte lo que te he pedido prestado, tú eres el beneficiario inmediato y yo soy el perdedor inmediato. Si se me castiga justamente, soy entonces el perdedor inmediato y no hay quizá ningún beneficiario inmediato. Sin embargo, de acuerdo con Trasímaco, el efecto acumulativo de la existencia y la observación general de estas reglas de la justicia consiste en una mayor estabilidad de la comunidad con su régimen vigente, y por lo tanto este régimen es el beneficiario último.

Si desarrollamos la explicación de Trasímaco de esta manera, ¿se identifica el rasgo común por el cual todas las acciones justas son justas, el rasgo en el que (según lo expresa Sócrates) debemos "centrarnos" (*apoblepein*, Eu. 6e4) cuando llamamos "justas" a las cosas? No parece haberse identificado el rasgo que tenemos en mente al llamar justas a las cosas; cuando elogiamos a los justos por actuar con justicia, probablemente estamos pensando en el hecho de que han beneficiado a sus vecinos o les han evitado un daño, y no en el (supuesto) hecho de que han beneficiado al más fuerte.[27]

[23] El orden justo se explica más ampliamente en §128.

[24] Inicialmente podríamos objetar que "superior" o "más fuerte" sigue quedando en la oscuridad: ¿más fuerte en qué sentido? Sócrates plantea esta misma cuestión, preguntándole a Trasímaco si cree que es justo que los más débiles coman los alimentos que benefician al atleta Polidamas (338c4–d2). Trasímaco replica explicando que lo superior que tiene en mente es un régimen que promulga leyes, y por lo tanto una acción justa es la de un súbdito cuando obedece las leyes que redundan en el provecho de lo superior (338e1–339a4).

[25] Hay que distinguir entre el tratamiento que da Platón al argumento de Trasímaco y la manera en que presenta el carácter de este personaje, sobre el cual véase Quincey (1981).

[26] Pueden plantearse dos objeciones a la explicación de Trasímaco: (1) No establece una condición necesaria para la justicia y la injusticia. Conviene en que es posible que una ciudad trate a otras injustamente, intentando esclavizarlas (351b1–c3). Resulta difícil entender de qué modo se transgrede el interés del más fuerte con este proceder. Lo mismo se aplica a los ladrones que roban a un viajero inocente (351c7–10). El hecho de que lo traten justa o injustamente parece no tener nada que ver con la posibilidad de que estén actuando o no en interés de la parte más fuerte. (2) La explicación tampoco parece establecer una condición suficiente para la justicia. Un partidario del régimen podría decidir crear una banda de asesinos para matar a todos los opositores del gobierno. Trasímaco no indica que, si tal conducta beneficiara al régimen, sería justa.

[27] Esta objeción se sugiere en Joseph (1935), p. 19.

Sin embargo, aunque no logra captar nuestras opiniones sobre lo que hace justa a una acción, la explicación de Trasímaco capta tal vez lo que las acciones justas tienen en común en un sentido diferente y más perturbador.[28] Trasímaco sigue el consejo de Sócrates de buscar lo uno en lo múltiple; los distintos requisitos que Céfalo y Polemarco vinculan con la justicia se explican en su totalidad en su exposición. Su argumento es que el beneficiario último de las reglas observadas por los justos es la comunidad y su régimen vigente, y que los diversos requisitos de la justicia se encaminan sistemáticamente a beneficiar al régimen.

Esta exposición de la existencia, el contenido y la observación de las reglas de la justicia sustenta la afirmación de Trasímaco de haber ofrecido una explicación "lúcida y exacta" de esta virtud. Es "lúcida" en tanto no contiene ningún término (como "debido", "se le debe" y "propio") que necesite de juicios morales ulteriores para su aplicación, y pone en claro la base real de la justicia.[29]

122. *Objeciones a Trasímaco: gobernantes y artes*

Sócrates concede que la justicia consiste en obedecer las leyes de los gobernantes "propiamente dichos", aquellos que ejercen correctamente su propia función en tanto gobernantes, pero argumenta que si concedemos esto a Trasímaco, no podemos convenir en que la justicia debe ser definida como el interés del más fuerte. Pues las artes, desde el punto de vista de Sócrates, se preocupan propiamente por el beneficio del objeto sobre el cual trabajan; la medicina en cuanto tal se preocupa por el bienestar del paciente más que por el bienestar del médico. De modo semejante, el gobierno se preocupa, en tanto es el arte que es, por el interés del súbdito más que por el del gobernante (342c8–e11). Esto fue lo que Sócrates daba por sentado en el *Gorgias* con respecto al arte de la política (G. 504d5–505b8), y ahora defiende su supuesto.

[28] Con respecto a la diferencia entre la explicación de Trasímaco y la definición común, véase Lycos (1987), pp. 46–48.

[29] Podríamos objetar que el término "interés" o "beneficio" sigue sin resultar suficientemente lúcido. Esta objeción no afecta a Trasímaco, pues éste considera que el interés del régimen consiste en cualquier cosa que lo fortalezca. Una interpretación más amplia de "beneficio" hace que la explicación de este personaje se acerque más a la verdad, como muestran los libros posteriores de la *Rep.* (ya que puede considerarse que la justicia de la ciudad ideal beneficia al régimen una vez que entendemos en qué consiste realmente el beneficio).

Sócrates tiene razón al alegar que si la justicia es establecida por un gobernante que ejerce el arte de gobernar, de ello no se sigue que la justicia se establezca en el interés del gobernante. Pero va demasiado lejos al afirmar que el arte de gobernar debe preocuparse propiamente por el interés del súbdito. Trasímaco señala que, si bien todo arte se preocupa, en tanto que tal, por la perfección o el mejoramiento de su objeto, esto no demuestra que todo arte esté concebido primordialmente para beneficiar al objeto en vez de a quien practica el arte; los pastores engordan a sus ovejas no en el interés de las ovejas, sino en el interés de los mismos pastores que esperan venderlas. Si aplicamos esta analogía al gobernante, apoyaremos la afirmación inicial de Trasímaco acerca del gobierno y la justicia, y tendremos que rechazar la alternativa que ofrece Sócrates (343b1–c1).

Al defender su explicación de la justicia, Trasímaco introduce una cuestión más amplia, argumentando que al injusto le va mejor que al justo. De hecho, Trasímaco sugiere que esta conclusión se sigue de su definición de la justicia: "Ignoras que la justicia y el justo son en realidad el bien de otro, el provecho del superior y el gobernante, pero el perjuicio del súbdito y de la propia parte subordinada, mientras que la injusticia es lo contrario" (343c3–6).[30] Una vez que entendemos la explicación que ofrece Trasímaco sobre las reglas de la justicia, podemos preguntarnos: Si el beneficiario último de estas reglas es la comunidad y el régimen, ¿qué tienen de bueno para mí? Trasímaco argumenta que, en cuanto vemos el sentido de las reglas de la justicia, podremos entender que estaremos mejor si las violamos.[31] El justo

[30] Opiniones diferentes sobre la postura de Trasímaco se resumen y discuten en Nicholson (1974) y Reeve (1985). A veces se sugiere (véase Annas (1981), p. 45, que coincide con Kerferd (1947)) que la afirmación de Trasímaco de que la justicia es el bien de otro contradice su afirmación previa de que la justicia es la ventaja del más fuerte, ya que (de acuerdo con la definición anterior) una acción justa realizada por el más fuerte es ventajosa para éste. La contradicción desaparece en cuanto comprendemos que, en ambas afirmaciones, Trasímaco pretende decir que la justicia consiste en el hecho de que la parte más débil acate las reglas que benefician al régimen. Nunca atribuye un predicado a la justicia ni a la injusticia de las acciones del régimen. (Predica la justicia o la injusticia de las acciones de funcionarios particulares, pero cada uno de estos individuos actúa efectivamente en interés del régimen —pues no es en su propio interés abstenerse de aceptar sobornos— y en consecuencia por el bien de otro.) Si esto es así, no debemos seguir a Kerferd (1947) y Nicholson (1974) cuando niegan que "la ventaja del más fuerte" constituye la verdadera explicación de la justicia de Trasímaco (en el sentido pertinente, distinta de una definición socrática).

[31] Para una discusión más detallada de esta parte del argumento de Trasímaco, véanse p. 132; Lycos (1987), pp. 50–53.

siempre sale mal librado porque se ve obligado a sacrificar su propio interés si acata las leyes; el injusto, en cambio, puede buscar su propio interés, tanto a pequeña escala como a esa gran escala que conduce a la tiranía (343c1–344c8).

En respuesta, Sócrates acusa a Trasímaco de violar su política de considerar el arte en sí mismo. Si consideramos el arte del pastoreo en sí mismo, veremos que se preocupa exclusivamente por mejorar el ganado; el hecho de que los pastores esperen ganar dinero criando ovejas carece de importancia para la naturaleza del arte y para lo que constituye el éxito en su práctica. De modo semejante, los codiciosos objetivos de gobernantes particulares carecen de importancia para la naturaleza del arte de gobernar; no afectan la afirmación de que el arte de gobernar en sí mismo se preocupa por favorecer a los súbditos (345b9–347d8).

Sócrates tiene razón: Trasímaco no ha probado que para los gobernantes sea esencial gobernar a sus súbditos en interés de los gobernantes y no en interés de los súbditos. Trasímaco no puede basarse, pues, en la afirmación general de que un arte se ejerce en interés de quien la practica, ya que esta afirmación ha resultado ser falsa.

No obstante, si bien Sócrates ha respondido al argumento de Trasímaco, no ha reivindicado su propia concepción de que las artes no están concebidas para satisfacer intereses egoístas. Aunque los motivos de los individuos no sean egoístas, Trasímaco podría estar en lo cierto al decir que el arte de gobernar redunda en el interés del más fuerte. Pues cuando su explicación de la justicia alude al "más fuerte", se refiere al régimen; los intereses del régimen pueden no ser los intereses particulares del gobernante en tanto individuo. A pesar de que redunde en el interés de tal o cual gobernante llenar sus propios bolsillos y empobrecer a los ciudadanos, esto bien puede resultar perjudicial para el régimen, ya que quizá pierda estabilidad. En consecuencia, el mero hecho de que los gobernantes cumplan su función en forma desinteresada no demuestra que la justicia no se encamina sistemáticamente a beneficiar el régimen.

123. *La justicia y la virtud según Trasímaco*

Sócrates pasa ahora a considerar la afirmación de Trasímaco de que al injusto le va mejor que al justo. Trasímaco contempla a la justicia como un vicio y una tontería, no como una virtud, ya que es dañina; la injusticia es una buena elección y una virtud, porque es ventajosa

(348c5–e3). Sócrates comenta que si Trasímaco hubiera dicho que la justicia es una virtud, le habría demostrado, "de acuerdo con la opinión común", que la justicia promueve la felicidad más que la injusticia (348e6–9). Como Trasímaco niega que la justicia sea una virtud, Sócrates no puede oponerle este argumento.

Al señalar que el argumento está "de acuerdo con la opinión común", Sócrates no quiere decir necesariamente que todos convendrán de inmediato en que la justicia debe propiciar la felicidad. La gente debe convenir en que si la justicia es una virtud, siempre deberíamos preferir (como afirma Sócrates en la *Apología*, 28b5–9) la justicia por encima de la injusticia; y luego, si Sócrates convence a los demás de la verdad de su eudemonismo, que él considera evidente, tendrán que convenir en que la justicia siempre propicia la felicidad. Ésta es la razón de que Sócrates crea que la gente que considera a la justicia como una virtud no pueda sostener en términos consistentes que la justicia no propicia la felicidad. Esta clase de argumento "de acuerdo con la opinión común" es precisamente la que utiliza Sócrates contra Polo en el *Gorgias*;[32] pero reconoce que no puede usarla contra Trasímaco.[33]

El primer argumento (349b1–350c11) parte de la afirmación de que "la persona que es capaz de hacer grandes cosas aventaja a los otros" (343e7–344a1). Trasímaco dijo esto con respecto al injusto que utiliza sus oportunidades para sacar provecho y por lo tanto "aventaja" (*pleonektein*) o se agencia de lo mejor de los demás. Ésta es la persona que perpetra una "consumada acción injusta" (348d5–9, 351b4–5); aprovecha cualquier oportunidad para cometer injusticias, especialmente a gran escala. Trasímaco conviene en que el injusto busca aventajar a todos con esta actitud competitiva. Sócrates alega que quienes son competentes en un arte no tratan de aventajar a otros artesanos competentes, pues reconocen que es estúpido querer prescribir más medicinas que la cantidad correcta recetada por un buen médico. El deseo indiscriminado de aventajar a los otros es característica de un artesano incompetente y tonto. Medido con este

[32] Ya sea o no que Platón pretenda aludir específicamente a la discusión con Polo expuesta en el G. (véase Adam (1902) acerca de 348e5), la misma constituye un buen ejemplo del tipo de enfoque que queda descartado por la actitud de Trasímaco; véase Murphy (1951), p. 4 y nota.

[33] Al negar que la justicia es una virtud, Trasímaco rechaza la opinión de Calicles de que la gente que tiene el poder aventaja a los demás, y de que al utilizar este poder se conforman a la justicia natural. Véase §71.

criterio, el injusto resulta ser incompetente y tonto, ya que pretende aventajar a todos de manera indiscriminada (349b1–350c11).

El argumento de Sócrates constituye una respuesta justa al elogio que hace Trasímaco de la "injusticia consumada", como se la ha descrito hasta aquí. Sócrates supone que su interlocutor considera al injusto como opuesto del justo. Mientras que éste tiene un fuerte compromiso con la acción justa siempre que debe elegir entre la acción justa y la injusta, el primero, según Sócrates y Trasímaco lo conciben en este momento, está igualmente comprometido con la acción injusta.[34] Sócrates argumenta que si la injusticia se caracteriza —como ha afirmado Trasímaco— por el intento de aventajar o superar a los demás en lo que respecta a la acumulación de bienes, la injusticia no es siempre la mejor política. La mera competitividad aplicada a la acumulación no siempre parece ser ventajosa.

Este argumento se parece al desarrollado con respecto al arte de gobernar, en tanto socava la defensa real de Trasímaco. Sin embargo, falta por demostrar que ésta es la manera más admisible de concebir al injusto.

124. *El orden psíquico*

El segundo argumento de Sócrates (349e11) contra Trasímaco retoma la afirmación de que la injusticia es "más fuerte" que la justicia (344c5). Sócrates replica que, lejos de ser más fuerte que la justicia, la injusticia produce siempre división, conflicto e incapacidad para llevar a cabo una acción concertada en cualquier grupo que la practique. Nuevamente debemos suponer que el injusto tiene un compromiso irrestricto con la acción injusta, de modo que siempre va a preferirla a la acción justa. Trasímaco acepta este supuesto, ya que habla de la persona y la ciudad "consumadamente" injustas (351b4–5). Si admitimos esta concepción de la injusticia consumada, resulta difícil entender por qué siempre es preferible a la justicia. Sócrates señala que si siempre escogemos la acción injusta por encima de la justa, seremos incapaces de cooperar en el grado mínimo necesario para realizar una acción concertada eficaz (351c7–10).

Después de considerar estos efectos interpersonales de la injusticia consumada, Sócrates pasa a los efectos que la injusticia tiene en el alma.

[34] Este aspecto del argumento se hace notar en Joseph (1935), pp. 32 ss. Una vez que lo observamos, podemos responder a las objeciones planteadas por Annas (1981), pp. 51 ss.; Reeve (1988), p. 20.

Alega que el injusto poseerá un alma dividida, incapaz de una acción cooperativa y racional (351c7–352a9).

Al defender la justicia por medio de los efectos que tiene en el alma, Sócrates retoma un argumento de los diálogos de juventud. En el Critón se afirma que la injusticia daña el alma, pero no se presenta una explicación clara de la naturaleza del daño. En el *Gorgias* se identifica la justicia con el orden del alma, el cual es resultado de la contención y la disciplina adecuadas que el agente ejerce sobre sus deseos. Éste también parece ser el argumento de la actual sugerencia de Sócrates, pero no pone en claro cuál es exactamente el tipo de conflicto en el que está pensado ni cómo surge.[35]

Sócrates tampoco explica por qué la injusticia intrapersonal que ocasiona el conflicto psíquico es idéntica, o se deriva de, la injusticia interpersonal que crea conflictos entre personas distintas.[36] Quizá quiere decir que si la persona "consumadamente" injusta comete una acción injusta siempre que se le presenta la ocasión, la cometerá en su propia alma, que ofrece las mismas oportunidades para llevar a cabo injusticias que las relaciones interpersonales (351e9–352a9). Si esto es lo que Sócrates está implicando, interpreta entonces la defensa que hace Trasímaco de la injusticia consumada como una postura bastante extrema.

125. *La función humana*

El último argumento de Sócrates contesta a la afirmación de Trasímaco de que el injusto es más feliz que el justo. Sócrates recurre a la relación entre la virtud de *F* y la función, o actividad esencial, de F: un buen cuchillo es bueno para cortar, un buen ojo es bueno para mirar, y así sucesivamente. Infiere que la virtud del alma depende de la actividad esencial del alma, que consiste en gobernar, deliberar y vivir. De ello se desprende, según Sócrates, que el alma virtuosa es la que vive bien; como se ha convenido en que la justicia es la virtud del alma, se sigue que el justo vive bien y por lo tanto es feliz. De aquí que el justo sea feliz y el injusto desdichado (352d8–354a11).

[35] En particular, el libro I no trata de explicar el conflicto psíquico recurriendo al confícto entre las partes racional y no racional del alma. Sobre la justicia psíquica en el *G.*, véanse §§79, 80.

[36] El carácter insatisfactorio del argumento de Sócrates se critica en Harrison (1962).

Sócrates supone que si la justicia es una virtud, debe propiciar la felicidad del agente. Trasímaco, en cualquier caso, no tiene derecho a protestar, ya que supuso esta relación entre la virtud y la felicidad al afirmar que la injusticia es una virtud y la justicia no. Sin embargo, no resulta tan evidente que Sócrates tenga derecho a suponer que la justicia es la virtud humana. Aunque ha refutado la afirmación de Trasímaco de que la injusticia es una virtud, no ha probado con ello que la justicia lo sea. El argumento acerca de la ventaja sobre los demás mostró que, en cierto sentido, la justicia se parece más a la virtud que la injusticia (pues no intenta aventajar a los otros en todas las ocasiones posibles), pero no mostró que la justicia fuera realmente una virtud. De manera similar, el argumento sobre el conflicto psíquico puso en evidencia que la injusticia extrema resulta ruinosa, pero no que la justicia es la única opción que queda. Y por consiguiente la premisa crucial del argumento derivado de la función carece del apoyo que requiere.

Aun si convenimos con Sócrates en que el justo está en mejores condiciones que el injusto, parecería que no necesitamos estar de acuerdo con la conclusión más extrema que él extrae. "¿Desempeñará el alma su función correctamente", pregunta, "si se la priva de su virtud apropiada, o es esto imposible?" (353e1–2). Trasímaco conviene en que esto es imposible, y por lo tanto concede que la virtud es necesaria para alcanzar la felicidad. Pero Sócrates infiere: "Es necesaria, pues un alma mala gobierna y sirve mal, mientras que un alma buena hace todas estas cosas bien" (353e4–5); de aquí infiere que "el alma justa y el hombre justo vivirán bien, y el hombre injusto vivirá mal" (353e10–11), de suerte que el justo será feliz y el injusto se arruinará (354a1–5). Sócrates no nos ha ofrecido razón alguna para aceptar su afirmación de que la justicia garantiza efectivamente la felicidad. Esta afirmación va más allá de lo que él pretende probar en contra de Trasímaco, y más allá de lo que parece probar el argumento basado en la función y en la virtud. El argumento derivado de la función humana parte legítimamente de lo que Trasímaco ya ha concedido, pero llega a una conclusión mucho más extrema de lo que podría ser defendido a partir del argumento previo.

126. *Conclusiones del libro I*

El libro I de la *República* considera cuestiones que no se plantean en los diálogos de juventud. Busca una definición de la justicia, mientras que en el *Critón* y el *Gorgias* se dan por sentados ciertos puntos de vista sobre la justicia sin buscar una definición. Al final del libro I de la *República*, Sócrates subraya la importancia de encontrar una definición de la justicia, observando que su discusión con Trasímaco en favor de esta última no resultará completamente convincente a menos que los presentes puedan descubrir primero lo que la justicia es (354a11–c3). Durante la discusión, también ha planteado el problema acerca de si la justicia es una virtud; esta pregunta no se formuló en los diálogos de juventud.

Entre éstos, el que más tiene que decir sobre la justicia y la felicidad es el *Gorgias*, y el libro I parece retomar algunos de sus argumentos. Trasímaco difiere de Calicles al negar que la justicia sea una virtud; Calicles sostenía que lo era, pero que había que revisar las ideas comunes sobre el alcance de la "justicia". Sócrates reconoce implícitamente que Trasímaco es un oponente más difícil que Polo (348e5–349a2). En cierto sentido, resulta menos radical que Calicles, ya que no rechaza las opiniones comunes sobre el carácter de las acciones genuinamente justas, ni recurre a la comparación de Calicles entre la justicia natural y la convencional. Pero es un oponente más difícil que Calicles porque va más allá que éste al negar que la justicia sea en modo alguno una virtud.

La respuesta de Sócrates plantea algunas objeciones razonables a la defensa que hace Trasímaco de sus ideas. Sócrates muestra que la mera determinación de violar los principios de la justicia no constituye una guía confiable para la vida y que, por consiguiente, Trasímaco se equivoca al defender la injusticia de la manera como lo hace. Sócrates argumenta, como argumentó contra Calicles, que si tomamos la injusticia como nuestro principio supremo, eliminamos por completo el orden psíquico y la prudencia racional. Si Sócrates está en lo cierto, la analogía entre la virtud y las artes sigue siendo bastante admisible; el compromiso del injusto con la injusticia parece implicar la ignorancia de lo que necesitamos saber para lograr nuestros propios intereses.

Sin embargo, esta respuesta a Trasímaco no basta como defensa de la justicia. En vez de concebir al injusto como alguien que le da prioridad a la injusticia, podemos concebirlo como alguien que, sencillamente, no le da prioridad a la justicia, de modo que está dispuesto a actuar injustamente en casos en los que el justo se negaría

a hacerlo. Podríamos sugerir que esta actitud más moderada hacia la injusticia resulta más atractiva que la actitud de Trasímaco y que, en consecuencia, es más peligrosa para la defensa socrática de la justicia. Platón considera esta sugerencia en el libro II.

12

EL LIBRO II DE LA *REPÚBLICA*: OBJECIONES A LA JUSTICIA

127. *La cuestión de la justicia*

La primera parte del libro II (hasta 368c7) es una segunda introducción al tema principal del diálogo. Glaucón y Adimanto piden a Sócrates que los convenza de que es mejor en todo sentido ser justo que injusto (357a4–b2). Explican "mejor en todo sentido" insistiendo en que una defensa adecuada de la justicia debe decir qué es la justicia, indicar por qué vale la pena escogerla por sí misma y por lo que es en sí, y mostrar que la vida del justo, que escoge la justicia por sí misma sin importar las consecuencias, es siempre más feliz que la vida de quien no adopta esta actitud hacia la justicia.

En el libro I Sócrates defendió la afirmación menos precisa de que el justo es más feliz que el injusto (345a2–b3, 347e2–7). Glaucón y Adimanto no están satisfechos con el argumento de Sócrates (358c6–d6), y aseveran que no refuta adecuadamente a Trasímaco; alegan que un argumento que satisfaga sus demandas es la única respuesta apropiada a este último.

Para explicar su objeción a que Sócrates no ha probado que la justicia es mejor "en todo sentido" que la injusticia (357a6–b3), Glaucón divide los bienes en 1) los que valoramos por sí mismos, pero no por sus consecuencias,[1] 2) los que valoramos por sí mismos y por sus consecuencias y 3) los que valoramos por sus consecuencias pero no por sí mismos (357b4–d3). Sócrates cree que la justicia, junto con la sabiduría, la vista y la salud, pertenece a la segunda clase, que cali-

[1] "Por sí mismo" es traducción de *auto hautou heneka*, 357b6. Platón utiliza "a causa de sí mismo" (*autēdi'hautēn*, 367b4, 367d3) y "en aras de sí mismo" (*auto kath'hauto*, 358b5) como equivalentes a "por sí mismo".

fica como la más bella (238a1–3). Glaucón señala que si hemos de defender a la justicia como perteneciente a esta clase de bienes, no podemos conformarnos con un alegato que aluda únicamente a las consecuencias, ya que así no se demuestra que la justicia no constituye un bien de la tercera clase, que es puramente instrumental.

Sócrates conviene con la opinión de Glaucón de que la mayoría coloca a la justicia en la tercera clase: "Sé que así parece (es decir, a la mayoría) y que Trasímaco la ha censurado anteriormente por tener este carácter, mientras que se ha elogiado a la injusticia" (358a7–9). Esto resulta bastante sorprendente, ya que Trasímaco no dijo en absoluto que la justicia era algún tipo de bien. Si la reconociera como un bien instrumental —semejante a hacer ejercicio, someterse a un tratamiento médico o administrarlo, y a otras transacciones lucrativas (357c5–d1)— estaría implicando que en ocasiones vale la pena ser justo, y difícilmente podría afirmar que la justicia no es más que una tontería (348c2–e4).

Glaucón explica su observación acerca de Trasímaco, ofreciéndose a "reformular el argumento [o 'postura', *logos*]" de este último (358b7–c1). Él y Adimanto argumentan que si Sócrates elogia la justicia sólo por sus consecuencias, "diremos que lo que estás elogiando no es lo justo, sino parecer justo, y lo que repruebas no es ser injusto, sino parecer injusto, que animas a la gente a ser injusta siempre que no la sorprendan, y que convienes con Trasímaco" (367b7–c2). Tratan de explicar de qué manera Sócrates concuerda en realidad con su interlocutor anterior.

Glaucón defiende a Trasímaco en tres pasos (que se distinguen en 357b7–c6), a los cuales Adimanto agrega un cuarto:

1. Glaucón describe el origen y la naturaleza de la justicia como producto de un contrato social. Esto alude a las consecuencias de la justicia en tanto medio de asegurar que las personas no se agredan unas a otras (358e3–359b5).

2. Esta visión, basada en el contrato, hace razonable suponer que "todos practican la justicia como algo necesario, no como algo bueno" (358c2–4). El Anillo de Giges ilustra este punto.

3. No cabe menos que esperar que las personas adopten esta actitud, pues la vida del injusto (aparte de la perspectiva del castigo) es mejor que la del justo (358c4–6).

4. Adimanto asegura confirmar la conclusión del argumento de Glaucón (362e1–4) al examinar la manera en que la gente defiende efectivamente la justicia.

¿Es justo este argumento? Quizá mis únicos motivos para ejercer o someterme a la medicina son sus buenas consecuencias para mi salud, pero como éstas son las consecuencias de ejercer y someterme a la medicina, y no las de aparentar que ejerzo y me someto a ella, me dan una razón para ejercer y someterme a la medicina, no sólo para aparentar que lo hago. Estos ejemplos muestran que el mero hecho de que algunos consideren a la justicia como un bien de la tercera clase no nos permite inferir que valoran la apariencia de justicia más que su realidad.[2] ¿Puede responder Platón a estas dudas sobre su argumento?

128. *La justicia y sus consecuencias*

En el primer paso de su argumento, Glaucón ofrece una explicación que, basada en el contrato, intenta mostrar por qué resulta razonable que las personas interesadas racionalmente en sí mismas acepten un sistema que prescribe las acciones justas entre los miembros de una comunidad. (Llamemos a esto, por conveniencia, un *orden justo*.)[3] Todo agente interesado racionalmente en sí mismo tiene motivos para preferir un orden justo a las agresiones irrestrictas, las cuales constituyen la otra opción de que se dispone; pues aunque para mí fuera mejor cometer injusticias contra otros a mi voluntad en vez de tener que someterme a un orden justo, sería mucho peor para mí si me convirtiera en víctima de las acciones injustas de los demás (358e3–5). Aunque cada quien piense que la mejor situación sería gozar de la libertad de agredir a los otros impunemente, las personas advierten que esto no es viable y que la segunda mejor opción consiste en vivir bajo un orden justo. He aquí por qué convienen en establecer las leyes e instituciones que sustentan un orden justo (358e5–359a4). Glaucón no afirma ni niega que esta defensa hobbesiana de un orden justo ofrezca motivos para que se observe la justicia confiablemente a causa de sus consecuencias.

[2] Grote (1888), IV, pp. 117 ss., expone esta objeción claramente.

[3] Considero que todos los "órdenes justos" prescriben un comportamiento justo. No supongo que son todos justos, o que quien acata sus prescripciones sea una persona justa.

Se supone que ésta es una explicación de "cómo nació la justicia y qué es" (359a5; *cfr.* 358c2). Glaucón no asevera que la acción justa y la injusta son imposibles fuera de un Estado, pues admite que las personas se tratan injustamente entre sí en las condiciones naturales que precedían al establecimiento de las leyes (358e3–359a2).[4] La diferencia radica en que, después de la formación del Estado, se promulgan leyes y la gente llama a sus provisiones "legales y justas" (359a4); no quiere decir que lo justo ha de definirse como lo que exigen las leyes, sino que lo exigido por éstas satisface las condiciones de lo que es una acción justa. La ley puede pretender que exige una acción justa porque requiere que uno se imponga restricciones, sin perjuicio propio, cuando busca lograr sus intereses a expensas de los otros.

Glaucón afirma que el hecho de que la ley exija una acción justa explica cómo nació la justicia (359c5); esto no se debe a que no existiera nada semejante a la acción justa antes de que se estableciera la ley, sino a que la existencia de la ley propicia el desarrollo de la justicia: un Estado de agentes justos implica una confiable tendencia a que se lleven a cabo acciones justas.[5] Cuando hemos convenido en no agredirnos mutuamente y en materializar este acuerdo en leyes que prescriben una acción justa, tenemos un motivo para volvernos justos, ya que cabe esperar que los justos se beneficien unos a otros.

A primera vista, esta explicación de la acción justa y de la justicia parece contradecir la concepción de Trasímaco de que la justicia redunda en el interés del más fuerte, ya que podría interpretarse que Glaucón dice que redunda en el interés de los débiles, quienes no pueden esperar salirse con la suya cuando cometen una acción injusta (*cfr. G.* 483a7–d2). De hecho, no obstante, el argumento de Glaucón encaja perfectamente con la explicación de Trasímaco. Pues éste también observó que las acciones justas se prescriben en las leyes que el régimen promulga en su propio interés (338e1–339a4). Un orden justo (de la clase mínima descrita) tiende a preservar un régimen, y como lo que preserva al régimen beneficiará con ello a las personas que se benefician del orden justo, podemos estar perfectamente de acuerdo con que la acción justa preserva el régimen y, a la vez, beneficia a sus súbditos.

[4] Este aspecto de la explicación de Glaucón es observada y criticada en Gauthier (1982), pp. 146 ss.; (1986), pp. 309 ss.

[5] Con respecto a la diferencia entre lo justo de las personas (*dikaiosunē*) y lo justo de las acciones, véase cap. 11, nota 17. El énfasis que pone Glaucón en lo justo de las personas es observado en Reeve (1988), p. 35.

Trasímaco se precipitó, pues, al argumentar que, como la acción justa representa un provecho para el régimen, perjudica a los súbditos acatar las reglas que prescriben la acción justa. Para advertir su error, sólo necesitamos considerar la distinción entre los objetivos de los gobernantes y los efectos del arte. El arte del pastoreo es benéfico para las ovejas (dentro de ciertos límites), en la medida en que las protege de los lobos y las provee de alimento y cobijo; la atención de los pastores puede seguir redundando en beneficio de las ovejas, aunque su objetivo sea la ganancia de los pastores.[6]

Glaucón defiende a Trasímaco sugiriendo que la explicación, aparentemente chocante, que éste ofreció de la justicia como el interés del más fuerte no debe descartarse, ya que es posible defenderla recurriendo a una concepción admisible del objetivo y el valor de la justicia. Esta concepción ha parecido tan admisible que resultó atrayente para algunos téoricos que rechazaban el resto del argumento platónico. Epicuro cree que no existe la justicia en sí misma, aparte de los acuerdos mutuos de no agresión (*KD*33 = *DLX*150); en su opinión, no hay que escoger la justicia por sí misma, sino sólo por sus benéficas consecuencias (*Cic. Fin.* I 53). Como no reconoció los aspectos admisibles de la concepción de Trasímaco en el libro I, Sócrates optó por refutar lo que su interlocutor había dicho, en vez de examinar la formulación más adecuada en que Trasímaco logró presentar su concepción. En el libro II Glaucón trata de explicar por qué esa concepción podía resultar razonablemente atractiva.

129. *El anillo de Giges*

En el segundo paso de su argumento, Glaucón señala que si valoramos la justicia por sus consecuencias, debemos admitir que deja de ser valiosa en cuanto se suprimen las consecuencias benéficas. Introduce la historia del anillo de Giges para mostrar que la mayoría cometería acciones injustas si pudieran evitar el castigo que conllevan (359b6–360d7). Giges elude los castigos normales que están relacionados con la injusticia y, de este modo, obtiene sus ventajas sin las desventajas habituales. Glaucón sugiere (en nombre de Trasímaco) que la actitud de Giges es también la actitud común hacia la justicia; todos piensan que la injusticia les resultará más benéfica que la injusticia en tan-

[6] Aristóteles desarrolla este punto con respecto a los esclavos, *Pol.* 1278b32–37.

to individuos, y por consiguiente cometerían acciones injustas si se suprimieran las sanciones usuales (360c5–e7).

Glaucón admite que la persona que se abstiene de cometer una acción injusta en estas condiciones es encomiable, pero alega que no prueba que la gente considere que contenerse sea razonable. Las personas elogian a quien destaca por su justicia debido únicamente a que desean disuadir las acciones injustas por temor a ser sus víctimas, pero todos admiten que, en realidad, la acción injusta resulta más ventajosa y que quien se abstiene de cometer una acción injusta ventajosa que podría llevar a cabo impunemente es "más desdichado y más insensato" (360c8–d7).

Al centrarse en el temor al castigo como disuasivo de la acción injusta, podría parecer que Glaucón ha olvidado un importante aspecto de su descripción inicial de lo que es un orden justo. Tengo motivos para preferir un orden justo a su alternativa porque me expongo a ser la víctima de las acciones injustas de otros. Evitar el castigo a mi propia acción injusta no me protege necesariamente de las pérdidas resultantes de las acciones injustas de los demás. Si la imprudencia con que Giges utiliza su anillo ocasionó la ruptura de un orden justo en su sociedad, él mismo podría sufrir ahora las injusticias que los otros le inflijan; aunque sea invisible, los demás podrían robarle sus posesiones y asesinar a su reina.[7] Glaucón no señala que los agentes racionales tengan este tipo de interés por el orden justo.

Si Glaucón hubiera reconocido esto, ¿habría necesitado cambiar su argumento? Si Giges perteneciera a un pequeño grupo, en el que todos se conocen y se enteran de los actos injustos, advertiría que usar su anillo causará el derrumbe de un orden justo; ya que se beneficiará más viviendo en un orden justo que actuando injustamente y debilitando ese orden, podría preferir razonablemente evitar la acción injusta. Sin embargo, en una sociedad más grande, sería tonto suponer que mi acción injusta ocasionará el derrumbe del orden justo. Las benéficas consecuencias de este último podrían darme un motivo para apoyar el sistema de sanciones que hace más difícil para todos, incluso para mí, cometer una injusticia; pero mi apoyo al sistema no me ofrece

[7] Hobbes desarrolla este punto en *Leviathan*, c. 15: "En segundo lugar, que bajo un estado de guerra, en el cual todo hombre es enemigo de todo hombre, a falta de un poder común que los intimide, ninguno puede esperar, por su propia fuerza o astucia, defenderse de la destrucción sin la ayuda de confederados. En vista de estos hechos sobre Giges, Gauthier (1982), pp. 147 ss., exagera bastante el carácter divino de Giges, mientras que subestima su interés por pertenecer a un orden justo.

una razón para abstenerme de aprovechar toda oportunidad de eludir las sanciones normales. Glaucón sugiere, con mucha razón, que mi motivo para llevar a cabo acciones justas (en tanto opuesto a mi motivo para aceptar el sistema de justicia (debe ser la perspectiva de las recompensas y los castigos que van ligados a las acciones justas e injustas.

En este aspecto Glaucón coincide con el "tonto" de Hobbes:

> él no [. . .] niega que existen convenios, y que a veces se violan, a veces se observan; y que su violación puede llamarse injusticia, y su cumplimiento, injusticia. Pero cuestiona si la injusticia, cuando se elimina el temor a Dios (pues el mismo tonto ha dicho de corazón que Dios no existe), no concuerda en ocasiones con la razón que dicta a todo hombre su propio bien, y sobre todo cuando le reditúa tal beneficio que lo coloca en condición de hacer caso omiso, no sólo de la censura y los ultrajes, sino también del poder de otros hombres.

Este opositor de la justicia no recusa las razones que ofrece Hobbes para convenir de principio con el orden justo del Estado; se limita a señalar que estas razones no justifican que haga lo que el orden justo le exige si puede obtener un beneficio mayor cometiendo una acción injusta y puede evitar el castigo que la misma conlleva.[8]

La historia del anillo de Giges pretende mostrar que las personas "practican la justicia contra su voluntad, como algo necesario pero no como algo bueno" (358c3–4)[9] y que la practican "contra su voluntad, debido a su incompetencia para cometer una injusticia" (359b6–7). Al decir que no consideran la justicia como un bien, se supone que Glaucón no retira su afirmación de que las personas contemplan la justicia como un bien de la tercera clase; podría decir igualmente que nos sometemos a una operación quirúrgica "contra nuestra voluntad", como algo necesario, porque no podemos preservar nuestra vida y nuestra salud sin esa operación. Cuando afirma que realizamos acciones justas contra nuestra voluntad, Glaucón subraya el hecho de que reconocemos que debemos renunciar a algo atractivo a fin de llevar a cabo esa acción; en esta medida, se asemeja a someterse a una cirugía y difiere de otras acciones instrumentalmente buenas

[8] Hobbes, *Leviathan*, c. 15. El argumento del tonto se discute en Gauthier (1982), pp. 136 ss., 144–146.

[9] Sobre lo bueno y lo necesario (*cfr.* 347c7, 540b4), véase p. 205; Kirwan (1965), p. 167.

(ante las que podemos sentir indiferencia más que aversión, si no reditúan un beneficio instrumental). Glaucón tiene razón al decir que semejante concepción nos exige convenir en que, en las condiciones contrafácticas que él describe, tendríamos buenos motivos para actuar injustamente.

130. *La elección de un estilo de vida*

La historia del anillo de Giges sugiere que sólo nos preocupamos por la justicia a causa de las recompensas y los castigos; no demuestra que, de hecho, no tengamos interés en ser justos. En el tercer paso, Glaucón añade otro supuesto contrafáctico al que expuso en el segundo paso. En lugar de limitarse a considerar al injusto que evita pagar la pena normal, recurre a un revés de fortuna contrafáctico entre una persona justa y otra injusta (360e1–362c8). Indica que este experimento especulativo sentará la base correcta para juzgar la vida del justo y del injusto (360e1–3) y que de hecho ofrece motivos para estimar que es preferible la vida del injusto (362c6–8). Puesto que la mayoría conviene en que la vida del injusto es mejor en estas circunstancias, la gente demuestra creer que "la vida del injusto es mucho mejor" (358c5).

Esta conclusión es pertinente para la interrogante inicial de Glaucón en el libro II. Le preguntó a Sócrates si estaba dispuesto a convencer a los presentes de "es mejor en todo sentido ser justo que injusto" (357b1–2). Glaucón considera que "en todo sentido" implica "sin importar lo que le quitemos al justo o lo que le demos al injusto". ¿Pero es legítima esta demanda?

Podríamos preguntarnos qué importancia se pretende que tengan los supuestos contrafácticos de los pasos segundo y tercero. ¿Por qué el hecho de que prefiramos la injusticia si las condiciones fueran radical e irrealmente distintas demostrará que hay algo objetable en nuestro compromiso con la justicia en condiciones reales? Hume observa que son necesarias ciertas condiciones empíricas generales para que nos interesemos en la justicia; pero no toma esto como una razón para sugerir que nuestro interés por la justicia en estas condiciones empíricas no sea genuino.[10] Si decimos que el interés por la justicia en ciertas condiciones empíricas especificadas no es un genuino interés por la justicia, ¿por qué no hemos de decir igualmente

[10] Véase Hume, *Inquiry*, III, p. 188.

que la persona supuestamente injusta no es en verdad injusta? Pues si pudiera conseguir una cantidad adecuada de riqueza, honores y otros bienes sin recurrir a la injusticia, no tendría motivos para valorar esta última. Si alguien puede ser injusto porque está dispuesto a cometer injusticias en circunstancias reales, ¿por qué no puede alguien ser justo porque está dispuesto a llevar a cabo acciones justas en circunstancias reales?

El uso que hace Platón de los supuestos contrafácticos suscita dudas entre sus sucesores. Cicerón menciona el anillo de Giges en su argumento para mostrar que no debemos considerar las probabilidades de que seamos descubiertos y castigados al decidir si hemos de cometer una acción injusta. Reconoce que algunos filósofos (probablemente epicúreos)[11] rechazan la apelación al anillo de Giges porque se trata de un ejemplo ficticio, de hecho imposible. Cicerón replica que esta objeción no es pertinente: "Los ponemos en el potro, de suerte que, si contestan que harían lo que fuera necesario a fin de salvarse del castigo, admitirán que son criminales" (*Cic. Off.* III 39). Carnéades defiende el punto de vista que Cicerón rechaza, argumentando que en el revés de fortuna imaginado por Glaucón sería absurdo preferir la situación del justo (*Cic. Rep.* III 27). Desde esta perspectiva, el hecho de que escojamos la injusticia si tuviéramos el anillo de Giges o si afrontáramos las circunstancias descritas en la inversión de ambas vidas, no demuestra que, según son las cosas realmente, prefiramos en efecto la vida del injusto.

¿Es ésta una objeción justa a Glaucón? Es legítimo objetar los supuestos contrafácticos si las situaciones que describen están demasiado alejadas de las circunstancias reales para permitirnos ver de qué manera nuestros principios morales se aplican a ellas, o si difieren de las circunstancias reales precisamente en los aspectos que les dan sentido a nuestros principios morales. Si, por ejemplo, Glaucón describiera casos en los que los individuos son absolutamente autosuficientes e invulnerables y no requieren de ningún bien material para su propio bienestar, se le podría acusar legítimamente de suprimir las circunstancias que le dan sentido a la justicia; el hecho (si es un hecho) de que no nos preocupemos por la justicias en estas circunstancias contrafácticas no demostraría en modo alguno que no seamos verdaderamente justos o que sólo estemos interesados en la apariencia de justicia.

[11] Véase Holden (1886), *ad loc.*

Sin embargo, los supuestos contrafácticos de Glaucón no hacen más que esclarecer, mediante la abstracción y la exageración, una consideración que a todas luces resulta pertinente para la decisión que tomemos en circunstancias reales. Si lo único que importa son las consecuencias de la justicia y la injusticia, debemos entonces preferir la injusticia cuando ofrece mejores consecuencias. Aunque la historia de Giges describe una situación irreal, el tipo de oportunidad que Giges aprovecha a gran escala está abierta a nosotros a escala más pequeña en situaciones reales. Pues a todos se nos presenta a veces la oportunidad de cometer una injusticia impunemente; si convenimos en que Giges tenía buenos motivos para hacer lo que hizo cuando desapareció su temor al castigo, también debemos convenir en que tenemos buenos motivos para cometer una injusticia cuando el temor al castigo ha sido eliminado.

Aun más, las circunstancias de la comparación de ambas vidas no son completamente fantásticas, pues el Sócrates histórico siguió el camino de lo que concebía como justicia cuando fue acusado de ser injusto, aun cuando efectivamente sufrió el castigo a la injusticia. Lisias y Polemarco se comportaban justamente, pero fueron acusados de injusticia por los Treinta, quienes aprovecharon la oportunidad de actuar impunemente en forma injusta. La comparación de las vidas ofrecida por Glaucón se centra exactamente en el tipo de situación en la cual el Sócrates histórico defendió el compromiso irrestricto con la justicia. Tanto la historia del anillo de Giges como la comparación de las vidas describen la clase de elección que cabe esperar que confrontemos.

Por consiguiente, Glaucón ha sustentado su afirmación de que quienes consideran la justicia como un bien de la tercera clase admiten en realidad que la vida del injusto es mejor (358c5–6). En circunstancias reales, el injusto no es alguien que aprovecha toda oportunidad para cometer injusticias, aun en la perspectiva de ser atrapado; es la persona que aprovecha las oportunidades que le prometen alguna ventaja sin el peligro de ser descubierto. A la mayoría se nos presentan oportunidades de este tipo; en la medida en que estemos dispuestos a aprovecharlas, demostramos (como dice Cicerón) que en realidad preferimos ser injustos a ser justos.

131. *Justicia aparente y justicia real*

El cuarto paso en la defensa de Trasímaco debería parecernos ahora razonable. Podríamos sentirnos tentados a responder al tercer paso afirmando que, aunque no nos preocupemos realmente por ser justos, sino sólo por las consecuencias normales de parecer justos, la mejor estrategia para aparentar esto sigue siendo la observación constante del orden justo. Adimanto ataca esta defensa del comportamiento justo. La mayoría defiende la justicia aludiendo en realidad a las recompensas y los castigos, humanos y divinos, pero las personas injustas y astutas pueden agenciarse fácilmente las mismas recompensas (362e1–367a4). Y por lo tanto estas formas de defender la justicia conceden implícitamente que, si pudiéramos salir bien librados de una acción injusta, esto es lo que preferiríamos (365e4–366d5).

Podríamos argumentar que la historia de Adimanto sigue sin demostrar que la injusticia es una posibilidad práctica para quienes consideran la justicia como un bien de la tercera clase. Pues cabe alegar que el esfuerzo por evitar ser descubiertos y castigados resulta demasiado costoso y extenuante para que la injusticia valga la pena. Adimanto menciona este argumento (365c6–7), y Epicuro lo retoma resueltamente. Este último cree que la injusticia no es un mal en sí misma, pero el temor al castigo constituye un mal inevitable resultante de aquélla y lo suficientemente serio para que nos tomemos la molestia de ser justos (*KD* 34–35 = *DL X* 151).[12] Cicerón responde en términos muy razonables, siguiendo a Adimanto, que Epicuro tiene que suponer que la persona injusta es incompetente a un grado fantástico (*Fin.* II 53; *cfr. Rep.* 365c7–d6).

Este argumento en cuatro pasos está construido con sumo cuidado para demostrar que no puedo defender que hay que ser justo puramente por sus consecuencias y, al mismo tiempo, ofrecer un buen motivo para serlo; si sólo me preocupan las consecuencias de la justicia, debo admitir que puedo asegurármelas aparentando ser justo y no siendo justo. Platón ha argumentado que si la justicia pertenece a la tercera clase de bienes, difiere de otros bienes instrumentales incluidos en esa clase en que la acción justa de un agente justo particular puede no poseer ninguna consecuencia distintiva que sea buena para el agente mismo. Tenemos buenos motivos para preferir un auténtico martillo a un martillo aparente al considerar las consecuencias; si una

[12] *Cfr.* Séneca, *Epp.* 97.13–16.

cosa les parece a otros un martillo, pero en realidad no sirve para clavar, puede no garantizar los resultados que queremos asegurarnos con un martillo. Sin embargo, la justicia aparente de un agente racional egoísta le asegura todos los resultados que él quiere asegurarse con la justicia genuina.

El carácter egocéntrico de esta conclusión es importante, pues sería un error afirmar que la justicia aparente logra todas las consecuencias benéficas de la justicia real. Un orden justo se fortalece cuando la mayoría observa verdaderamente las reglas de la justicia, y se debilita si la mayoría no hace más que aparentar ser justa. Pero este hecho me brinda una razón para querer que los demás observen el orden justo, y muestra que yo me beneficio si otras personas no se limitan a aparentar ser justas; no muestra que yo me beneficio si soy más que aparentemente justo. Así, pues, Platón pone en evidencia por qué no podemos, bajo sus supuestos eudemonistas, elegir la justicia puramente en virtud de sus consecuencias y, al mismo tiempo, escoger la justicia real en vez de la aparente.

132. *Glaucón, Adimanto y Trasímaco*

Podemos ahora entender con mayor exactitud la manera en que Glaucón y Adimanto reavivan el argumento de Trasímaco y cuáles son los aspectos de éste que han rechazado o aceptado.

No aceptan la irrestricta afirmación de Trasímaco de que es estúpido observar las reglas de un orden justo; en ciertas circunstancias —en particular, cuando nuestra acción injusta puede ser fácilmente descubierta— resulta sensato acatar las reglas. Tampoco aceptan su opinión de que la persona injusta es lo contrario de la justa: alguien que actúa injustamente "por principio", aprovechando toda oportunidad para cometer injusticias. Sócrates explotó estos mismos aspectos extremos de la concepción de Trasímaco en su refutación. Sus argumentos resultaban razonables si y sólo si se referían a una concepción del injusto como alguien que asume como su máxima suprema en la vida cometer injusticias.

Al contrario de Trasímaco, Glaucón explica cuidadosamente hasta qué grado la persona injusta y astuta "aventajará" a los demás (*pleonektein*). Esa persona quiere los beneficios de la injusticia y los beneficios de la justicia; ejerce su arte (360e6–361a1) al proceder así y no buscará "aventajar" las hábiles tácticas que procuran este fin; no pretenderá, por ejemplo, cometer tantos actos injustos que acaben por acarrearle

un castigo. Como su deseo de perpetrar una acción injusta se encuentra estrictamente limitado por la visión de su propio interés, la persona injusta y astuta ejerce su raciocinio para controlarse y ser prudente, y no padece el conflicto interno que había sugerido Sócrates en el libro I.

Aunque el injusto del libro II difiere en estos aspectos del injusto que Sócrates y Trasímaco examinaron en el libro I, Glaucón y Adimanto pueden no obstante afirmar justificadamente que defendieron la postura de Trasímaco. Pues siguen sosteniendo (con base en la explicación de la justicia fundada en el contrato) que la justicia redunda en el interés del más fuerte, que procura el bien de otro, pero que es perjudicial para el agente justo, y que la inclinación por aventajar a los demás que exhibe el injusto le proporciona una vida mejor de la que logra el justo mediante su justicia (360c8–d2, 362b2–c8, 367c2–5). Éstos son los aspectos de la postura de Trasímaco que necesitan ser refutados con mayor urgencia si queremos defender la justicia; si se los puede separar de los aspectos de su postura que permitieron a Sócrates rebatirlo, esta concepción modificada resulta una amenaza mucho más seria para la justicia que la que Sócrates refutó, pues los aspectos inquietantes de la concepción de Trasímaco pueden derivarse de supuestos sobre la justicia que, en apariencia, son muy respetables.

Al reavivar el argumento de Trasímaco, Platón trata de responder una seria objeción al argumento socrático. Más adelante, en la *República*, Glaucón sugiere que, por coherente que parezca ser el argumento de Sócrates, la mayoría supondrá que parece irrefutable sólo porque Sócrates es más hábil en este juego y que saca partido de los errores de los demás; aun cuando una conclusión socrática haya sido en apariencia probada, los hechos obvios parecen refutarla (487b1–d5). Calicles hizo una acusación similar en términos más breves cuando comentó la manera en que Sócrates refutó a Polo.[13] En el *Teeteto* Sócrates imagina a Protágoras recomendándole que no se limite a la manera efectiva en que alguien defiende su postura; Sócrates debe buscar la exposición más verosímil de la defensa de Protágoras y dirigir sus argumentos contra ese punto (*Teet.* 164c2–168c2). Platón sigue este consejo cuando reformula la postura de Trasímaco.

La única manera de suprimir la reacción escéptica que Glaucón pone de manifiesto consiste en encontrar la mejor presentación de la postura en cuestión y mostrar que hasta en su forma mejor elaborada,

[13] Sobre las objeciones de Calicles, véanse §§70, 86.

por muy hábilmente defendida que esté, se la puede refutar. Éstos son, en parte, los motivos que tiene Platón para subrayar la importancia del examen repetido (*G.* 513c7–d1; *M.* 85c9–d1). Sería absurdo repetir meramente la misma tesis y los mismos argumentos, pero si la misma tesis se defiende mediante argumentos distintos y éstos argumentos se responden, podríamos convencernos de que la tesis misma está abierta a una seria objeción. Por el contrario, si Platón puede defender su postura incluso contra la mejor formulación del caso de la oposición, tendremos un buen motivo para creer en esa postura.

133. *La división de los bienes*

Glaucón y Adimanto no sólo quieren reformular la postura de Trasímaco; buscan expresar más claramente qué se necesita para darle respuesta. El primer paso para llegar a una respuesta adecuada consiste en comprender la triple división de los bienes. ¿Qué se requiere para probar que la justicia es un bien que debe elegirse por sí mismo y no sólo por sus consecuencias?

Podemos interpretar que "por sí mismo" o "a causa de sí mismo" significa "por puro derecho propio y sin hacer absolutamente ninguna referencia a otro bien". Pero esto no puede ser correcto, pues, según Sócrates, un bien de la segunda clase "es digno de amor por sí mismo y también por sus resultados, para quienquiera que sea bendecido con él" (358a2–3). La cláusula "para quienquiera que sea bendecido con él" muestra que las tres clases de bienes pretende incluir a todas las cosas que puedan ser consideradas como medios para alcanzar la felicidad; no pretenden incluir la felicidad misma. La triple división presupone la supremacía de la felicidad y la subordinación a ésta de las tres clases de bienes, ya que todos son escogidos en aras de la felicidad.[14]

Como Platón piensa que podemos amar la justicia por sí misma en nuestra búsqueda de la felicidad, no cree que, si amamos la justicia en aras de la felicidad, debamos amarla por sus consecuencias en tanto opuestas a ella misma. Si elegimos la justicia en aras de la felicidad, es natural decir que la estamos eligiendo en tanto que contribuye a nuestra felicidad; pero Platón no supone que esto implique que la felicidad es el tipo de consecuencia que queda descartada cuando

[14] La manera en que Platón trata a la felicidad resulta comprensible si no cree que ésta es un único bien; puede considerarse que la triple división clasifica los bienes simples y, por lo tanto, no incluye un bien compuesto como la felicidad.

hablamos de escoger la justicia por sí misma. Aun más, todos los interlocutores suponen que están diciendo lo que la justicia es "en sí misma" cuando describen "lo que hace en el alma". Al hablar de lo que hace, no separan sus consecuencias. ¿Cuál es la relación entre la justicia y la felicidad que le permite a Platón afirmar que al escoger la justicia en aras de la felicidad también la escogemos por sí misma?

Parece evidente que, en cierto sentido del término "consecuencia", la felicidad constituye una consecuencia de la justicia. Si elegimos la justicia en aras de la felicidad, y alcanzamos realmente la felicidad, la hemos alcanzado eligiendo la justicia. Parece seguirse la trivial conclusión de que hemos obtenido la felicidad como consecuencia de elegir la justicia. Por consiguiente, Platón debe estar suponiendo una noción más estricta de "consecuencia".

Podríamos suponer que Platón considera que la "justicia misma" incluye algunas de las consecuencias causales de la justicia: las que pueden contemplarse como consecuencias inevitables de la justicia misma, no como consecuencias de una combinación de la justicia con condiciones que son causalmente independientes de ella.[15] Este contraste facilita entender por qué Glaucón quiere oír que se elogie a la justicia aparte de los honores y las recompensas que la gente suele vincular con ella; pues éstas no son consecuencias de la justicia misma, sino de la justicia junto con la opinión normal, pero no invariable, de la gente. De modo semejante, podríamos decir que no describimos la bebida alcohólica misma si describimos los efectos que produce beber alcohol después de haber tomado cocaína.

Sin embargo, este contraste no explica por qué Platón separa la segunda de la tercera clase de bienes en la forma en que lo hace. El ejercicio es tratado como un bien de la tercera clase: Glaucón implica que si sólo lo elegimos porque da por resultado la salud, lo estamos eligiendo únicamente por sus consecuencias (357c5–d2). Aunque una mejor salud sea resultado natural e inevitable del ejercicio moderado y bien planeado (no sólo su resultado en ciertas circunstancias), el hecho de que lo escojamos exclusivamente en aras de la salud pone en evidencia que, como dice Glaucón, "preferiríamos no tener que

[15] Versiones diferentes de este tipo de interpretación se defienden en Foster (1937; 1938); Sachs (1963), pp. 39–42; White (1979), pp. 75, 78 ss. La defensa más completa se encuentra en White (1984). Convengo con Kirwan (1965), quien desarrolla y perfecciona el argumento de Mabbott (1937). La postura de Reeve (1988), pp. 24–33, es parecida. Resulta difícil clasificar el punto de vista de Annas (1981), pp. 66–68; véase Irwin (1982b), pp. 50 ss.

practicarlo por sí mismo" (357c8). Si la deseable consecuencia del ejercicio se debe o no al ejercicio mismo no parece afectar el hecho de que éste pertenece a la tercera clase.[16]

Si entonces Platón no incluye en la "justicia misma" las consecuencias causales de la justicia misma, en tanto opuestas a las consecuencias causales de la justicia junto con otra cosa, ¿qué contraposición pretende establecer? Si el elogio de la justicia por sí misma es distinto del elogio de cualquiera de sus consecuencias causales, ¿cómo podemos decir que estamos elogiando la justicia por sí misma si la elogiamos porque hace feliz al justo?

Podremos entender mejor a Platón si tenemos en mente que "producir" o "hacer" no introduce necesariamente una relación eficiente-causal entre dos eventos diferentes. Afirmar que ser un animal racional hace a alguien un ser humano no equivale a decir que ser un animal racional y ser un humano constituyan dos eventos distintos y que el segundo sea una consecuencia eficiente–causal del primero. En este caso, la segunda descripción toma una consecuencia lógica de la primera, y ambas toman exactamente la misma propiedad. Si Platón dice que ser justos nos hace justos, no se está refiriendo a dos eventos diferentes, y por lo tanto no necesita estar refiriéndose a sucesos diferentes cuando afirma que ser justos nos hace feliz o nos hace estar mejor.[17]

De modo semejante, pues, cuando Platón pregunta qué "produce" la justicia o cuál es su "poder" (*dunamis*), puede estar preguntando simplemente qué diferencia "hace" la justicia en el alma o, en otras palabras, en qué aspecto difiere el alma justa de las otras almas. Si Platón pretende que la "justicia misma" y "lo que la justicia produce en el alma" describan las propiedades esenciales del estado del alma

[16] Me parece que esta objeción socava la explicación de la diferencia entre la segunda y la tercera clase de bienes que ofrece White (1984), p. 420.

[17] La relación que Platón tiene en mente guarda un estrecho vínculo con la concepción aristotélica de la causa formal y con la explicación que él mismo ofrece en el *Fdn.* (véase p. 109) de las causas seguras y las inteligentes, las cuales no están limitadas a la relaciones eficiente-causales. Véase Mabbott (1937), p. 60: ¿Qué le hace la justicia al alma? ¿Qué le hace la belleza a un poema? Con su presencia vuelve bello al poema. De igual modo la justicia tiene el poder de volver armoniosa al alma. Pero su armonía es la justicia, no una consecuencia de la justicia. Véase también Kirwan (1965), pp. 172 ss. White (1984), pp. 410–413, subraya correctamente la pertinencia de la manera en que se explica la causación en el *Fdn.* para la división expuesta en la *Rep.* II; pero no creo que el *Fdn.* justifique la idea de que en la *Rep.* II Platón se refiere a las consecuencias eficiente-causales de la justicia.

que es la justicia, formula una pregunta razonable; está distinguiendo estas propiedades de las consecuencias causales de la justicia.[18] Puesto que esta manera de interpretar la contraposición entre la justicia misma y las consecuencias de la justicia reivindica la división que establece Platón entre la segunda y la tercera clase de bienes, ha de preferírsela a la primera interpretación (la que considera que a Platón sólo le interesa distinguir las consecuencias causales de la justicia misma de las consecuencias causales de la justicia junto con otras cosas), la cual contradice esa división.

Platón quiere descubrir qué es la justicia en sí misma, aparte de sus consecuencias causales, porque piensa que, una vez descubierto esto, nos daremos cuenta de que tenemos motivos suficientes para escoger la justicia sin hacer referencia a sus consecuencias causales. No descubriremos lo que es la justicia en sí misma si nos limitamos a buscar una descripción verdadera del estado del alma que es la justicia; aunque tengamos razón al creer que la justicia satisface la descripción de Simónides o que nos exige abstenernos de aventajar a los demás, no hemos demostrado por qué estaremos en mejores condiciones siendo justos. Sin embargo, Platón afirma que, cuando descubramos la explicación socrática correcta de la justicia, ésta pondrá de manifiesto por qué la justicia nos beneficia.

134. *La superioridad de la justicia*

Glaucón y Adimanto piden que se defienda la tesis comparativa de que la persona justa es más feliz que la injusta. Sin embargo, no sostienen que la justicia sea suficiente para alcanzar la felicidad.[19] La tesis comparativa es más endeble que la tesis de la suficiencia, porque es posible que A sea más feliz que B aun cuando ni A ni B sean felices; cuando Platón argumenta que el justo es, en todas las circunstancias, más feliz que el injusto, no implica que el primero sea feliz en todas las circunstancias. Deja abierta la posibilidad de

[18] Sin duda se necesitarán algunas consecuencias causales en virtud de las propiedades esenciales. Si encontramos las propiedades esenciales, descubriremos por qué algunas consecuencias causales son necesarias en la forma en que lo son.

[19] Se dice que la justicia es el mayor bien y la injusticia el mayor mal entre las cosas que el alma posee en su interior, 366e8–9. La felicidad es el mayor bien, pero si incluye los bienes externos, no está limitada al alma; de aquí que esta frase no implique que la justicia sea idéntica a la felicidad. Grote (1888), IV 102, supone que Platón está defendiendo la tesis de la suficiencia.

que la dicha posea elementos que la justicia no puede asegurar de manera infalible. Glaucón imagina una situación en la cual el justo tiene fama de ser injusto y sufre todas las penas que normalmente van vinculadas a esa fama, mientras que el injusto es considerado como una persona justa y goza de todos los beneficios habituales que conlleva tener una buena reputación, además de los beneficios que obtiene cometiendo injusticias en secreto. Platón no ofrece ninguna razón para negar que los bienes externos que el justo pierde sean bienes genuinos. Al limitarse a la afirmación comparativa acerca de la justicia y de la felicidad, reconoce implícitamente que el justo sufre una pérdida significativa cuando se le priva de los bienes externos.

En el resto de la *República* tampoco llega a sostenerse la tesis de la suficiencia.[20] El argumento político de Platón parte del supuesto de que los individuos no son autosuficientes, sino que dependen de otros individuos para su bienestar (369b5–c8). La ciudad ideal está concebida para hacer felices a todos los ciudadanos (420b3–421c6), y aunque la justicia constituye la base de esta felicidad, la ciudad ideal no se propone únicamente hacer justos a los ciudadanos. No resulta claro si Platón en realidad pretende decir que los gobernantes filósofos del Estado ideal son felices, en tanto opuesto a aproximarse a la felicidad (420b5, 466a8, 519c5). Aun cuando pretenda decir esto, no implica que la justicia por sí sola baste para alcanzar la felicidad, pues es evidente que los gobernantes filósofos disfrutan de condiciones externas favorables, además de la justicia, de suerte que no afrontan el ambiente hostil que condujo a la ejecución de Sócrates. La afirmación comparativa nos permite decir que estas condiciones externas favorables (vivir en una sociedad justa, estar confiablemente provistos de los recursos básicos, recibir honores, etc.) contribuyen a la felicidad de los filósofos.

En el libro X (612a8 ss.), Platón argumenta que el justo puede realmente esperar alcanzar la felicidad, a menudo en esta vida e invariablemente después de la muerte. Pero esto no se debe a que la justicia garantice por sí sola la felicidad.[21] Cuando Platón argumenta que, de hecho, la justicia nos asegurará los bienes externos (ya sea a través de los procesos sociales normales, o a través del favor de los dioses),

[20] Se hacen afirmaciones comparativas en 387d (esp. 387d11, *malista. . . autarkēs*), 392cd, 580b, 588d. La analoga de la salud y la enfermedad, 445a, no implica la tesis de la suficiencia.

[21] El papel del libro X se examina en White (1989b), discutido por Kraut (1992c), 337 y nota 21.

está implicando que los justos tendrán la felicidad asegurada una vez que estos bienes sean añadidos a la justicia, y que no la tendrían asegurada si dichos bienes no fueran añadidos. Platón no sugiere que ya ha argumentado que la justicia es suficiente para alcanzar la felicidad. El argumento de la *República* en su conjunto resulta perfectamente comprensible si Platón está sosteniendo la tesis comparativa, pero muy desconcertante si acepta la tesis de la suficiencia.

135. *La relación entre justicia y felicidad*

Glaucón y Adimanto quieren que Sócrates demuestre que la justicia por sí misma y por derecho propio hace más feliz al justo que al injusto, aun cuando no logre, por sí misma, hacer feliz al justo. A fin de entender estas afirmaciones como referidas a la justicia misma, en tanto opuesta a sus consecuencias causales, Platón debe aseverar entonces que la justicia forma parte constitutiva, o es un componente parcial, de la felicidad.

En las relaciones entre la parte y el todo, en ocasiones es conveniente decir, a la vez, que la parte contribuye a lo bueno del todo y que esta contribución es una característica de cómo es la parte en sí misma, no una consecuencia causal (más precisamente, eficiente-causal) de cómo es. Un pie sano contribuye a la salud del cuerpo porque está sano y porque forma parte del cuerpo. No sólo estamos diciendo que el pie sano contribuye causalmente (al igual que una dieta sana) a la salud del cuerpo; la relación es más estrecha que una contribución causal. Estamos significando que tener un cuerpo sano es (entre otras cosas) tener un pie sano.[22]

Si este paralelismo se aplica a la justicia y la felicidad, necesitamos entonces estar convencidos de que la felicidad tiene las partes x, y y z, y que la justicia es idéntica a una de ellas, digamos, x. Para probar esto necesitamos otra descripción de x, que muestre que x es a todas luces una parte de la felicidad, y luego un argumento que muestre que x es a todas luces la justicia. Aprenderemos algo que antes ignorábamos: que la misma condición de una persona satisface el criterio apropiado para formar parte de la felicidad y, al mismo tiempo, satisface el criterio apropiado para ser justicia.

[22] Esta concepción de la justicia y la felicidad se discute en White (1979), pp. 78 ss.; (1984).

Como Platón se compromete con la afirmación comparativa acerca de la justicia y la felicidad, la relación entre la parte y el todo no capta por sí misma el papel que él visualiza para la justicia dentro de la felicidad.[23] La salud del pie forma parte de la salud del cuerpo, pero una parte comparativamente secundaria; si tengo un pie sano, es evidente que de ello no se sigue que soy más sano que quien no tiene un pie sano, independientemente de cualquier otra cosa que pueda ser verdad a mi respecto o de la otra persona. Podríamos afirmar, no obstante, que el corazón o el cerebro es un órgano tan vital que su salud sí tiene mayor peso que el estado saludable o enfermizo de otras partes del cuerpo. Cabría decir en este caso que la salud del órgano vital es dominante con respecto a la salud del cuerpo en su conjunto.

Esta noción de dominio indica cuál es el meollo del argumento de Platón sobre la justicia. Pretende mostrar que, si bien la justicia no basta para la felicidad, es dominante dentro de la felicidad; ser justo garantiza por sí mismo que los justos sean más felices que los injustos, aunque los justos no sean felices e incluso si todos los bienes aparte de la justicia pertenecen a los injustos (en las circunstancias contrafácticas descritas por Glaucón). Si las afirmaciones de Platón sobre la bondad intrínseca de la justicia son consistentes con su promesa de probar que la justicia contribuye a la felicidad, así como con su defensa de la tesis comparativa, en vez de la tesis de la suficiencia, debería demostrar entonces que la justicia constituye un componente dominante de la felicidad.

Por consiguiente, podemos resumir de este modo las afirmaciones con las que se compromete Platón en su defensa de la justicia: (1) La justicia es idéntica a una parte de la felicidad. (2) Por lo tanto, contribuye en forma no causal a la felicidad al ser parte de ésta. (3) La naturaleza de esta contribución no causal hace de la justicia una parte dominante de la felicidad. (4) Contribuye causalmente a las demás partes de la felicidad. Estas afirmaciones son consistentes y nada indica a primera vista que sean falsas; el resto de la *República* debe mostrarnos hasta dónde las defiende Platón.

136. *Virtud y confiabilidad*

Glaucón y Adimanto quieren que se les convenza de la verdad de estas afirmaciones porque suponen que es la única manera de demostrar

[23] Esta cuestión es planteada por Reeve (1988), pp. 30 ss.

que tenemos razón para ser genuinamente justos, en vez de ser una persona injusta que aparenta ser justa. ¿Cuál es su concepción de una persona genuinamente justa?

No pueden decir que el justo es quien, en circunstancias reales, hace acciones justas con mayor frecuencia que la persona que es astutamente injusta. Pues alguien podría contenerse de cometer una acción injusta sólo porque teme los riesgos que ella implica o porque no se percata de cuán beneficiosa le resultaría. Adimanto sugiere que lo que mueve a la gente que adopta esta actitud es la cobardía o la debilidad, ya que siempre aprovecharían la oportunidad de cometer una injusticia si pensaran que son verdaderamente capaces de salir bien librados de ella (366d1–5; *cfr.* 360b3–c8). Admite, no obstante, que puede haber una persona excepcional que "por (su) naturaleza divina rechace la acción injusta o la evite porque ha adquirido conocimiento" (366c6–d1). Esta persona es una excepción a la generalización psicológica sobre la injusticia; se trata de la persona justa cuya felicidad se está considerando.

Adimanto compara a esta persona justa con quienes escogen las acciones justas sólo por sus consecuencias. Afirma que la atención exclusiva a las consecuencias expresa un modo de ver las cosas que no es sino una mera "fachada" de virtud (365a4–c6). ¿Por qué habría Platón de creer esto? Ha mostrado que tal persona es inestable, ya que estaría dispuesta a actuar injustamente si las condiciones se lo exigen. ¿Pero por qué debe preocuparnos si el compromiso de alguien es inestable hasta este punto?

La explicación del conocimiento ofrecida por Platón en el *Menón* sugiere una respuesta a esta pregunta. Al diferenciar el conocimiento de la opinión verdadera, distingue la "confiabilidad empírica" (la tendencia a estar en lo correcto en condiciones empíricamente probables) de la "confiabilidad contrafáctica" (la tendencia a estar en lo correcto en condiciones contrafácticas, y no necesariamente probables en el nivel empírico).[24] Al decir que una opinión carece de confiabilidad contrafáctica, estamos indicando que mis motivos para opinar eso son erróneos, aunque el error no implique diferencia alguna en los juicios a los que yo llegue en circunstancias reales.

La misma distinción puede estar subyacente en el pasaje del *Fedón* donde, como en el libro II de la *República*, Platón habla de la diferencia entre una "fachada" de virtud y la virtud genuina. Afirma que los

[24] Sobre los tipos de confiabilidad, véase p. 101.

filósofos son los únicos que poseen la virtud genuina y que la mayor aproximación lograda por otras personas consiste únicamente en una "virtud servil", que no es más que una fachada de virtud auténtica (*Fdn.* 68c5–69c3).[25] La virtud servil se funda en un cálculo mercenario de los efectos que tendrá la acción virtuosa sobre las perspectivas de satisfacer los deseos que son comunes a los virtuosos y a los viciosos.

Hasta donde lo explica Platón, las personas serviles pueden tener opiniones correctas sobre cuáles son las acciones virtuosas y llevarlas a cabo en todas las ocasiones reales que se lo exigen. Ilustran la distinción establecida en el *Menón* entre conocimiento y opinión correcta. Platón pone en claro que, independientemente del sentido en que la opinión correcta "no es peor" que el conocimiento, esto no implica que no sea peor desde el punto de vista moral. Pues dado que la opinión correcta implica únicamente la acción correcta —en la gama adecuada de circunstancias reales y probables— y dado que la virtud requiere de las razones y los motivos apropiados, además de las acciones apropiadas, la opinión correcta no basta para la virtud.

Platón sugiere que es servil elegir la acción virtuosa puramente por sus consecuencias. El grado de felicidad superior que alcanza el justo no es una consecuencia de la justicia, pues ésta es un componente de la felicidad, no sólo un medio instrumental que la felicidad posee como consecuencia causal. Aunque tanto el justo como el injusto buscan la felicidad, tienen concepciones distintas acerca de qué es ésta y, por lo tanto, persiguen fines diferentes.

Si a Glaucón y Adimanto les interesara únicamente la confiabilidad empírica, el segundo y el tercer paso de su argumento estarían equivocados, ya que estos pasos nos piden que consideremos el grado y la base de nuestro compromiso con la justicia en circunstancias empíricamente improbables. La elección del modo de vida no demuestra que no nos apeguemos estrictamente a la justicia siempre que las cosas marchen bien; pero Glaucón y Adimanto sugieren que la confiabilidad empírica no es suficiente para hacer justa a una persona. Indican que debe rechazarse la actitud puramente instrumental hacia la justicia, debilite o no el compromiso que uno tiene con ésta en condiciones empíricamente probables.

[25] Este pasaje se discute en Gooch (1974); Irwin (1977a), p. 322; Gosling y Taylor (1982), pp. 87–95; Weiss (1987).

137. *La admiración por la virtud*

Sólo debemos aceptar la exigencia platónica de que exista confiabilidad contrafáctica si convenimos en que la justicia exige la razón y el motivo apropiados. ¿Tenemos que estar de acuerdo con esto? ¿Se funda Platón en una concepción de la justicia que es idiosincrásicamente rigurosa, o puede pretender el apoyo de las opiniones comunes?

Antes que nada, debemos admitir que las circunstancias contrafácticas que describe no se diferencian mucho de las circunstancias que bien podemos llegar a enfrentar. Admiramos la integridad y el compromiso moral del Sócrates histórico cuando confronta la elección entre cometer una injusticia y exponerse al peligro; su convicción de que los justos defienden la justicia incluso a costa de otros bienes reconocidos no es sin duda una concepción idiosincrásica o fanática. De modo semejante, nos inclinamos a admirar al Neoptolemo de Sófocles cuando se niega a hacer nada vergonzoso e injusto, a pesar de que le ofrece grandes ventajas.[26]

Estos ejemplos indican que una persona genuinamente justa se compromete con las acciones justas por motivos que no se captan recurriendo a las benéficas consecuencias de la justicia. Si no estamos dispuestos a descartar nuestra convicción acerca de Sócrates y Neoptolemo, debemos convenir entonces con el supuesto de Platón de que el justo escoge la acción justa por una razón distinta de las consecuencias que ya han sido examinadas.

¿Pero demuestra esto que debemos tratar de probar que la justicia es realmente digna de ser escogida por sí misma? Podríamos alegar que la justicia es buena como medio instrumental porque ayuda a preservar un orden justo y que, por este motivo, es bueno (para el orden justo) capacitar a las personas para que elijan la justicia por sí misma.[27] Podemos entender por qué es bueno que haya gente justa que asuma el mismo compromiso irrestricto que Neoptolemo o Sócrates, pero esto no es bueno debido a que beneficie a los agentes mismos, sino a que posee buenas consecuencias para otras personas. Podríamos convenir con las objeciones que interpone Adimanto a la convencional manera de defender la justicia por sus consecuencias, ya que sería mejor poder capacitar a la gente para que se preocupe por la justicia sin tomar en cuenta sus consecuencias. No obstante, quizá sea posible capacitarla para que actúe así sin creer en la bondad no

[26] Sobre Neoptolemo, véase p. 30.

[27] Grote (1888), IV 107, menciona esta posibilidad.

instrumental de la justicia. Supongamos que una determinada persona justa —Arístides, por ejemplo— se encuentra con que ha sido educada para elegir las acciones justas haciendo caso omiso de los beneficios o daños que le reporten. Reconoce que esta actitud sustenta al orden justo. Se trata indudablemente de una razón para que persevere en esta actitud hacia la justicia, ya que valora el orden justo y advierte que éste le exige contener en cierta medida su tendencia a beneficiarse a expensas de otros.

Pero esta clase de motivos no sustenta plenamente la actitud de Arístides hacia la justicia. El principal apoyo del orden justo es el compromiso que los demás tienen con la justicia, no el que tiene él; Arístides se beneficiará del orden justo en tanto los otros crean que él es justo, no en tanto lo sea realmente. Su mejor política, pues, parece que es cultivar la justicia genuina en los demás y la justicia aparente en sí mismo.[28] Si los beneficios de la justicia no le ofrecen un motivo suficiente para ser justo, una concepción verdadera de la naturaleza y el valor de la justicia parece debilitar el compromiso que el individuo tiene con ella.

Si esto es así, parecería que un orden justo se debilita en la medida en que los individuos comprenden el papel puramente instrumental de la justicia. Sería mejor, pues, capacitar al individuo para que valore la justicia por algo más que los beneficios instrumentales que, de hecho, agotan su valor; sería mejor capacitarlo para que crea que la justicia es buena para él en forma totalmente independiente de sus consecuencias. Otras personas obtendrán el beneficio pertinente de la justicia de Arístides sólo si éste la valora por sí misma como un bien suyo no instrumental; y por lo tanto esta actitud será mejor para el mantenimiento del orden justo.

Sin embargo, esta conclusión no muestra que la justicia de Arístides sea realmente buena para Arístides; implica que debemos tratar de formar y sostener ideas falsas en Arístides. Glaucón parece conceder esta posibilidad cuando observa que, aun si creemos que el justo es un tonto, nos esmeramos en elogiarlo a fin de alentar a que su actitud justa se difunda en beneficio del orden justo (360d2–7). Si esto es todo lo que puede decirse sobre el valor de la justicia, seguimos sin saber por qué es importante probar que la justicia es realmente un bien

[28] Esta clase de dificultad parece suscitarse con respecto a la respuesta a la recusación de Glaucón que sugiere Gauthier (1982), pp. 144 ss.; (1986), pp. 326–328, 337 ss.

no instrumental, y es posible que nuestra admiración por Sócrates y Neoptolemo no respalden esta tesis. Podemos convenir en que es importante convencer a suficientes personas de que la justicia es un bien no instrumental, ¿pero por qué ha de ser esto verdadero? Aparentemente, el orden justo está sustentado por la creencia de la gente, no por la verdad de su creencia.

Si esto es correcto, Glaucón y Adimanto no han justificado entonces su demanda de que se les demuestre que la justicia constituye realmente un bien no instrumental para el justo. Sólo han expuesto por qué un orden justo estaría mejor sustentado si se cultivara la creencia de que la justicia es un bien no instrumental que si se impartiera la educación moral menos eficaz que ellos describen. Podríamos argumentar que quien ha llegado al nivel de comprensión alcanzado por Trasímaco, Glaucón y Adimanto ya no puede mantener un compromiso con la justicia. De ser así, estos tres personajes tienen un buen motivo para asegurarse de que otras personas no lleguen a ese nivel de comprensión.[29]

138. *Virtud, conocimiento y perfección*

Platón no confronta explícitamente este punto del argumento de Glaucón y Adimanto. Pero no es un problema anacrónico en lo absoluto; Platón mismo no muestra ninguna aversión al cultivo de ficciones útiles para el bien de la sociedad (414b8–415d2), y sin duda reconoce el valor social de las opiniones sobre los beneficios de la justicia.[30] Pero defiende implícitamente el énfasis que pone en probar la verdad, no simplemente la utilidad, de la convicción de que la justicia es un bien no instrumental.

Desde el punto de vista de Platón, debemos esperar que las personas genuinamente virtuosas se guíen por una concepción correcta acerca de lo que es una virtud dada. Si algunos suponen que la valentía

[29] Una conclusión paralela se extrae del argumento de Sidgwick (1907), p. 490, para demostrar que los utilitaristas podrán desalentar el reconocimiento general de la base utilitaria de la moralidad: "y por lo tanto puede ser razonable que el utilitarista desee, fundándose en los principios utilitarios, que algunas de sus conclusiones sean rechazadas por la humanidad en general, o incluso que el vulgo sea mantenido en la ignorancia con respecto al conjunto de su sistema".

[30] En las *Leyes* 663d6–664a8 (citado por Grote (1888), IV 107), Platón sugiere de hecho que será deseable propagar la creencia en los beneficios de la justicia, aun cuando esa creencia fuera falsa.

es un bien sólo porque la acción que reconocen como valiente suele brindar un ejercicio saludable y, por lo tanto, es buena para la salud, no han captado lo esencial de la valentía y, en consecuencia, no son valientes, aunque su opinión sobre la valentía resulte cierta en sus circunstancias reales. Por motivos semejantes, una persona justa debe actuar impulsada por una concepción correcta de lo que es esencialmente la justicia y, por lo tanto, de lo que más importa acerca de la justicia desde el punto de vista moral. Si la justicia es esencialmente un bien no instrumental, y de hecho un bien dominante, quienes la practican únicamente como un bien instrumental están perdiendo de vista lo que le es esencial; de aquí que no actúen en una concepción correcta de lo que realmente importa acerca de la justicia y, por consiguiente, que no puedan ser verdaderamente justos.

En caso de que Platón esté en lo cierto, si la justicia es una virtud y la persona justa debe escogerla por sí misma, debe ser realmente un bien no instrumental. Al suponer que la sociedad se beneficia si incluye en su seno a personas justas que tienen opiniones falsas sobre la justicia, estaríamos negando que la justicia constituye una virtud genuina porque negaríamos que es una auténtica perfección de un agente humano. Platón cree que si la justicia no es en realidad un bien no instrumental, la concepción del justo no puede sobrevivir cuando se confronta con la verdad. Si no he sido engañado y reconozco que he sido educado para valorar la justicia por sí misma sólo debido a que beneficia al orden justo, veré que no tengo motivos para valorarla cuando puedo actuar impunemente de manera injusta. Si, por otro lado, he sido engañado y mi actitud hacia la justicia depende de mi falsa opinión de que mi justicia me resulta buena en un nivel no instrumental, mi actitud no podrá sobrevivir al descubrimiento de que mi creencia es falsa. En cualquier caso, la justicia no puede ser una virtud porque exige una imperfección, en vez de una perfección, en la persona justa.

Platón da por sentado que la perfección del agente humano debe incluir el conocimiento de la verdad acerca del mundo, en específico acerca de lo que es realmente bueno y malo, por lo que un estado del agente que no se sostiene al arrostrar el conocimiento de esta verdad no puede ser una verdadera virtud. Aunque Platón introduce este supuesto sin explicarlo, es crucial a lo largo de toda la *República*; expresa por qué un diálogo que busca demostrar cuáles son las cosas que los agentes morales tienen motivos para hacer incluye una compleja discusión sobre la naturaleza del conocimiento y sobre la realidad

que se nos revela cuando adquirimos el conocimiento de lo que es realmente bueno.[31]

Esto es lo que justifica a Platón cuando advierte una relación entre las preguntas sobre lo que es la justicia, si es bueno o no escogerla por sí misma y qué tipo de persona hemos de considerar como justa. Nuestra admiración por gente como Sócrates y Neoptolemo indica que sospechamos que no se trata simplemente de un medio instrumental para alcanzar la felicidad, sino de un bien no instrumental. Pero no tenemos la seguridad de que nuestra sospecha sea correcta. Si no podemos encontrar una explicación de la justicia que evidencie que se trata de un bien dominante y no instrumental, tendremos que admitir que nuestra admiración por el compromiso de Sócrates con la justicia carece de la apropiada base racional.

139. *Sócrates y el elogio de la justicia*

Ahora que hemos visto cuál es la pregunta sobre la justicia que Platón quiere responder, podemos compararla con las preguntas que se formulan y contestan en el libro I y en los diálogos socráticos. Puesto que Glaucón y Adimanto creen que nadie ha hecho todavía un correcto elogio de la justicia, incluyen la defensa de la justicia ofrecida por Sócrates en el libro I entre las defensas inadecuadas que no la elogian como un bien no instrumental.[32] ¿Es pertinente esta crítica del libro I?

La triple división de los bienes no tiene precedentes en los diálogos socráticos. Las observaciones explícitas de Sócrates en los diálogos de juventud sobre la estructura de los medios y fines implican una división doble, no triple. Tanto en el *Lisis* como en el *Gorgias* se hace una distinción entre las cosas que se escogen por los fines y los fines por los que son escogidas. En el *Lisis* se reconoce un único fin que se desea por sí mismo; este fin es el objeto primario del amor. Pero en ninguno de estos diálogos se indica que existan medios para alcanzar un fin ulterior que a la vez son fines en sí mismos. Por el contrario, ambos diálogos implican que si elegimos una cosa en aras de una se-

[31] Los ciudadanos de la ciudad ideal que tienen opiniones verdaderas sin conocimiento no están sujetos a esta objeción, pues sus opiniones verdaderas se mantendrían frente al conocimiento. Véase §§162, 163.

[32] El hecho de que el argumento de Scrates no ha satisfecho hasta ahora los criterios de Glaucón se pone de manifiesto en 357a4–b4, 358b1–7 y 358c6–d3.

gunda, la primera no puede ser elegida por sí misma.[33] Esta división doble implica que no hay ningún bien que pertenezca a la segunda de las tres clases reconocidas en el libro II de la *República*. La división de Glaucón resultaría pertinente para muchas de las preguntas discutidas en los diálogos socráticos, pero en éstos nunca se la menciona.

De modo semejante, en el libro I no se reconoce ni se utiliza la triple división de los bienes. Ninguno de los argumentos defiende a la justicia como un bien que se elige por sí mismo. El argumento que habla de aventajar a los demás trata al justo y al injusto como el artesano competente y el incompetente; esta analogía sólo funciona si ambos intentan producir el mismo bien. El argumento sobre la división psíquica alude a las consecuencias perniciosas de la injusticia. Este último argumento recurre a la conclusión del primero, según el cual la justicia es una virtud; y este primer argumento considera a la virtud como un medio instrumental para garantizar la propia felicidad.

Puede ser útil comparar la actitud de Platón en el libro I de la *República* con la actitud de Aristóteles hacia Sócrates. Aristóteles alega que es un error tratar a la virtud como un arte, porque un arte es un conocimiento estrictamente productivo, mientras que la sabiduría y la virtud están relacionadas con la acción (*praxis*), la cual debe escogerse por sí misma. Implica que si advertimos el distintivo carácter no instrumental de la acción virtuosa, trazaremos una clara separación entre la virtud y el arte. Sin embargo, los diálogos socráticos identifican la virtud con un arte o, por lo menos, no la separan manifiestamente de las artes. Si Aristóteles está en lo correcto, éste es un signo de que Sócrates no reconocía claramente el carácter no instrumental de la acción virtuosa.[34]

Puesto que Platón sugiere que en el libro I no se argumenta que la justicia sea buena a nivel no instrumental, apoya la crítica implícita que Aristóteles hace a Sócrates. Aun más, la analogía entre la virtud y el arte es sobresaliente en el libro I, pero no en el resto de la *República*, con lo cual Platón está sugiriendo que el uso de esa analogía está vinculado al error de la ética socrática que él rechaza. Parecería justo interpretar que las afirmaciones de Aristóteles sobre el arte y la virtud y las afirmaciones de Platón sobre la justicia en tanto un bien no instrumental expresan un juicio compartido sobre la ética socrática. Al exigir una defensa de la justicia como un bien no instrumental,

[33] Con respecto a los medios y fines, véase §46.

[34] Sobre Aristóteles y Sócrates, véase §49.

Platón recurre al compromiso irrestricto con la justicia del Sócrates histórico a fin de criticar las concepciones socráticas sobre la justicia y la felicidad.[35]

140. *Sócrates y la relación entre virtud y felicidad*

En el libro II Glaucón y Adimanto se limitan a la tesis comparativa de que el justo es más feliz que el injusto. También a este respecto difieren del Sócrates del libro I. En éste Sócrates argumenta que el justo es más feliz que el injusto (352d2–6) sosteniendo que la justicia es suficiente para la felicidad; en el último argumento del libro I, que hace alusión a la función humana, sostiene que el justo es feliz (353e).

Por su defensa de la tesis de la suficiencia, el libro I concuerda con los diálogos socráticos, pues en la *Apología*, el *Critón*, el *Eutidemo* y el *Gorgias*, Sócrates sostiene explícitamente que la virtud basta para alcanzar la felicidad. Aun más, en todos estos diálogos, salvo el Eutidemo, sostiene esta afirmación sobre la justicia precisamente en el mismo tipo de situación que visualiza Glaucón en la elección del estilo de vida. Esta afirmación socrática se defiende más fehacientemente en el Gorgias, donde Sócrates sostiene una concepción adaptativa de la felicidad; esta concepción hace admisible alegar que la virtud, entendida en forma adecuada, basta para alcanzar la felicidad.[36]

Puesto que los diálogos socráticos comprometen tan firmemente a Sócrates con la tesis de la suficiencia, el hecho de que Platón no la respalde en la *República* no debería descartarse como un descuido, sino reconocerse como un deliberado desacuerdo con Sócrates.

A fines de la Antigüedad algunos filósofos reconocían esta diferencia entre las concepciones de Sócrates y Platón acerca de la virtud y la felicidad. Según Crisipo, Platón anula la justicia y otras virtudes genuinas porque incluye a cosas como la salud entre los bienes (Plutarco, SR 1040d). Probablemente Crisipo estaba pensando en la *República* (*cfr.* 1040a–b); en cualquier caso, no critica a Sócrates por el error que atribuye a Platón. Es posible que los estoicos reconocieran,

[35] En 367d5–e1, Adimanto dice que espera una defensa de la justicia, que aluda a otros beneficios aparte de sus recompensas, de Sócrates en particular, "porque tú te has pasado toda la vida examinando precisamente esto". No es claro a qué se refiere el término "esto"; podría ser a la "justicia" (*cfr.* 506b8–c1, una observación similar sobre el largo tiempo que Sócrates ha dedicado a estudiar el bien) o al beneficio de la justicia aparte de sus recompensas.

[36] Sobre Sócrates, véase §41. Acerca del *G.*, véase §81.

como lo hacía Cicerón (Parad. 4), el origen socrático de sus concepciones sobre la virtud y la felicidad. Se inspiraron en parte en los cínicos, y éstos en Sócrates.[37] Puesto que los cínicos y los estoicos consideraban sus concepciones como socráticas pero no platónicas, tenían buenos motivos para distinguir las ideas de Sócrates de las de Platón. Plutarco, al hablar como platónico, acepta la forma en que Crisipo interpreta a Platón, y por lo tanto encuentra que Platón y Aristóteles convienen en este punto en contra de los estoicos.

Otros, no obstante, intentan identificar la concepción platónica con la estoica y, en consecuencia, con la socrática. De acuerdo con Clemente, Antipáter el Estoico escribió una obra en tres volúmenes en la cual afirmaba que, según Platón, sólo lo bello es bueno y que, por consiguiente, la virtud es autosuficiente para alcanzar la felicidad (Clemente, *Strom.* V 97.6 = *SVF* III, Antip. 56). El hecho de que escribiera un tratado completo sobre este asunto indica, quizá, que los estoicos discrepaban con respecto a la interpretación de las ideas de Platón.

En cuanto a los platónicos, Ático atribuye a Platón una visión cercana a la postura estoica y, por lo tanto, lo contrapone marcadamente con Aristóteles (Eusebio, *PE* 794c6–d13); supone que el hecho de que Platón acepte la tesis comparativa lo obliga a aceptar la tesis de la suficiencia. Alcínoo, otro platónico, afirma, muy razonablemente, que en el *Eutidemo* Platón admite la tesis estoica de que sólo lo bello es bueno (*Did.* 27 = 180.33–37), pero infiere, menos razonablemente, que esa tesis expresa también la concepción que Platón presenta en la *República* y que Platón se funda en dicha tesis para probar que las virtudes ameritan ser escogidas por sí mismas (181.5–9).[38]

Hemos encontrado buenos motivos para convenir con Crisipo y Plutarco, en contra de Antipáter, Ático y Alcínoo, en su interpretación de Platón y en la contraposición implícita que establecen entre éste y

[37] El cuidado que pone Crisipo para distinguir a Sócrates de Platón se contrapone marcadamente con el argumento de Cicerón que busca encontrar la postura socrática en Platón; Cicerón recurre al *G.* y al *Mnx.*, sin plantear ninguna duda sobre si éstos presentan las concepciones de Platón (*Tusc.* V 35–36), aunque en otra parte reconoce cierta distinción entre lo platónico y el Sócrates histórico (Rep. I 16). Sobre la preocupación de los estoicos por distinguir las ideas socráticas de las platónicas, véase Long (1988), p. 161. Acerca de Poseidonio, véase p. 168.

[38] Sobre los platónicos, véase Dillon (1977), 251, 299. Con respecto a Alcinoo, véase Whittaker (1990), p. 137 y nota 443. Lilla (1971), pp. 68–72, discute a Clemente, *Str.* IV 52.1–2 (ed. Stählin (1906), que recurre a la *Rep.* 361e (*cfr.* V 108.2).)

Sócrates. La diferencia entre los libros I y II de la *República* presagia una división entre, por un lado, Sócrates y las escuelas helenísticas y, por el otro, Platón y Aristóteles.

141. *Sócrates y la definición de justicia*

Glaucón observa correctamente que en el libro I Sócrates no sólo no elogió a la justicia como un bien instrumental, sino que tampoco la elogió con base en una explicación sólida de lo que es la justicia en sí, ya que no buscó una definición de la justicia. Lo mismo se aplica a los diálogos socráticos. En el *Critón* y el *Gorgias* se discute por qué la justicia es mejor que la injusticia y qué exige la primera, pero Sócrates nunca busca una definición de la justicia; ni siquiera reconoce, como lo hace con respecto a otras virtudes, que es importante hallar una definición.

Según Glaucón, Sócrates cometió un error al no buscar una definición de la justicia, porque, de haber descubierto lo que ésta es, habría encontrado que se trata de un bien no instrumental. Trasímaco ha sugerido que las acciones típicas que se reconocen como justas perjudican los intereses del agente cuando las condiciones dictan que las acciones injustas le reportarían un provecho. Como lo señalan Glaucón y Adimanto, Sócrates no ha respondido adecuadamente a esta afirmación sobre el costo de las acciones justas. Necesita mostrar que estas acciones no expresan cabalmente la naturaleza de la justicia. Pero a fin de mostrar esto, tiene que decir algo más sobre la naturaleza de la justicia misma.

¿Cuál es el tipo de definición de justicia que se requiere? Al estudiar los argumentos de Platón acerca de las Formas no sensibles y examinar las diferencias resultantes con respecto a la epistemología socrática, vimos por qué parecía razonable que sus concepciones sobre las Formas lo llevaran a revisar algunos de los supuestos de Sócrates, fueran éstos explícitos o implícitos, sobre el carácter de una definición socrática adecuada.[39] ¿El libro II de la *República* nos ofrece razones para creer que los desacuerdos de Platón con Sócrates afectan su exigencia de una definición de justicia?

Si Platón no se equivoca en sus afirmaciones sobre las Formas, el intento por definir cualquier propiedad moral controvertida hacien-

[39] Con respecto a las ideas de Platón sobre la búsqueda de definiciones de Sócrates, véase §115.

do referencia a propiedades sensibles indiscutidas tendrá por fuerza que fracasar. Para probar esto, Platón puede recurrir (como lo hace en el caso de los comparativos en el libro VII de la *República*) al carácter esencialmente contextual de las propiedades evaluativas controvertidas. La justicia, la belleza y la bondad de una acción dependen esencialmente de rasgos contextuales que no han de descubrirse observando la acción misma en su medio; en particular, si un tipo de acción es justa depende de las circunstancias, los antecedentes y los resultados que afectan la belleza y la bondad de este tipo de acción.

En el libro I de la *República* Trasímaco exige, aparentemente, una definición de la justicia que evite este círculo de propiedades morales. Sócrates y Polemarco no logran refutar la explicación de justicia dada por Simónides, según la cual hay que darle a cada quien lo que se le debe, pero Trasímaco se burla de esta explicación porque no es "lúcida ni exacta". Al juzgar por las explicaciones que rechaza, Trasímaco parece querer decir que una explicación lúcida y exacta eliminará las propiedades morales que no pueden entenderse sin hacer referencia a otras propiedades morales. Sócrates no expresa ninguna opinión sobre la propiedad de la exigencia de una explicación lúcida y exacta de la justicia.

En el libro II, no obstante, Platón sugiere que será difícil satisfacer esa exigencia de Trasímaco. Glaucón argumenta que una definición de justicia debe implicar que se trata de un bien no instrumental; la bondad no instrumental debe ser una propiedad esencial, no meramente accidental, de la justicia. La demanda de Glaucón hace que resulte mucho más difícil satisfacer la exigencia de Trasímaco, pues una definición que satisfaga ambas peticiones tendría que definir a la justicia sin utilizar otros términos morales en forma tal que la justicia resultara ser un bien no instrumental. No es fácil pensar en una explicación admisible que satisfaga tanto la exigencia de Trasímaco como la de Glaucón.

Si esto es así, entonces los criterios platónicos para una definición son más generosos de lo que parecía estar presupuesto en los diálogos socráticos. Los criterios de Sócrates se reflejan en la petición de Trasímaco de una explicación lúcida y exacta; una vez que Platón rechaza esta exigencia, debería resultarle menos difícil de lo que era para Sócrates encontrar las definiciones de las virtudes. Puesto que el resto de la *República* ofrece explicaciones de las virtudes y, al mismo tiempo, desarrolla los argumentos sobre las Formas y los objetos

sensibles que son pertinentes para las interrogantes acerca de la definición, deberíamos estar en posición de entender de qué manera responde Platón a las preguntas que se le plantean en los libros I y II.

142. *¿Son razonables las preguntas de Platón?*

Aunque Platón rechaza varios supuestos socráticos, sigue no obstante a Sócrates al aceptar el eudemonismo racional; supone que se nos han dado buenos motivos para ser justos si y sólo si se nos ha mostrado de qué manera la justicia promueve nuestra felicidad. Algunos moralistas consideran este supuesto como la expresión de un error básico sobre la natualeza y la justificación de la moralidad,[40] pues argumentan que los requisitos y los principios morales no deberían subordinarse a ningún otro principio, ya sea que estos últimos estén referidos al bien del agente o a alguna otra situación que se valore. Desde este punto de vista, la acusación de Platón de que otras personas exhiben una actitud servil y mercenaria hacia la virtud resulta aplicarse también a su propia defensa de la virtud, pues acepta el error básico de estas personas al subordinar la moralidad a otro fin.

Platón podría negar que deja la puerta abierta a estas críticas, ya que su concepción de que la justicia es en sí misma un componente de la felicidad, no sólo un medio instrumental para alcanzarla, pretende desbaratar la sugerencia de que subordina la moralidad a otros fines en un sentido objetable. Al decir que la justicia forma parte de la felicidad, Platón implica que no podemos entender cabalmente la composición de la felicidad sin reconocer el valor no instrumental de la justicia. A los agentes moralmente virtuosos no se les pide subordinar la moralidad a una concepción no moral de un fin.

Pero si aceptamos esta defensa contra la acusación de que subordina la moralidad a otros fines, podríamos sospechar que el eudemonismo no amerita ser defendido a este precio.[41] Pues si argumentamos que nuestra concepción de la felicidad no es fija ni está determinada

[40] Esta objeción está sólidamente expuesta en Prichard (1968), pp. 103–109, 118–119. Schopenhauer, *Voluntad y representación*, II 534, elogia a Platón por haber evitado la actitud eudemonista hacia la moralidad, pero su elogio se funda en una malinterpretación. White (1979), pp. 43–45, 80, niega que Platón acepte el eudemonismo. Véase p. 205.

[41] El eudemonismo es reducido a una postura bastante incontrovertida en McDowell (1980), pp. 366–371.

independientemente de la justicia, parecerá que perdemos una de las principales razones para aceptar de principio el eudemonismo. Es natural suponer que una explicación de la felicidad nos brinde cierta base tanto para la definición como para la justificación de las virtudes morales; queremos que nuestras definiciones muestren de qué manera la virtud propicia la felicidad, según la entendimos previamente, y una vez encontradas las definiciones correctas, habremos mostrado por qué las virtudes, así definidas, ameritan ser elegidas por los agentes racionales que buscan su propia felicidad, según ya se la definió. Si no logramos hallar una concepción determinada verdadera de la felicidad antes de encontrar una explicación de la justicia, no podremos usarla para mostrar que hemos dado con la explicación correcta de la justicia. Aun más, si no podemos decir qué es la felicidad aparte de la justicia, nos será imposible apelar a los intereses reconocidos como racionales por los agentes justos e injustos por igual, con el fin de mostrar que los intereses del justo son los racionales. Pero si no podemos usar nuestra concepción de la felicidad para estos propósitos, ¿qué sentido tiene apegarse al eudemonismo?

Para responder a estas objeciones, Platón debe mostrar que puede recurrir a una concepción de la felicidad que sustente el argumento sobre la justicia sin implicar una subordinación indeseable de la justicia a fines que son independientes de ella. Para ver si tiene alguna salida del dilema que hemos descrito, necesitamos comprender las objeciones con mayor precisión. En particular, tenemos que entender las afirmaciones sobre la "subordinación" y la "determinación" de las concepciones de la felicidad, y sobre su "independencia" de la moralidad. Si una concepción de la felicidad puede ser informativa sin estar determinada en términos objetables, o si una concepción de la justicia puede hallarse vinculada a una concepción parcialmente independiente de la felicidad sin estar subordinada a ésta de manera objetable, entonces la referencia de Platón al eudemonismo puede ser pertinente para defender sus afirmaciones sobre la justicia sin dejarle la puerta abierta a la objeción de que está confundiendo la relación de la moralidad con otros objetivos de una persona racional.

Al criticar la postura de Sócrates y defender las preguntas que necesitan ser respondidas, Platón plantea estas interrogantes básicas sobre

la naturaleza y los objetivos de los argumentos éticos. Aun cuando en el resto de la *República* no se llegara a ninguna parte, el cuidado y la sutileza del libro II merecería nuestra admiración.[42] Debemos considerar ahora si responde correctamente a sus preguntas.

[42] Grote (1851), VIII 539, describe a la perfección el libro II: "En casi ninguna otra de las composiciones de Platón se encuentra nada más poderoso que estos discursos. Presentan de manera lúcida y contundente algunas de las dificultades más serias que a la teoría ética se le exige confrontar."

13

EL LIBRO IV DE LA *REPÚBLICA*: LA DIVISIÓN DEL ALMA

143. *El argumento del libro IV*

Al final del libro IV Platón sostiene que ha presentado un primer esbozo de su respuesta a Trasímaco.[1] El argumento que sustenta su respuesta se desarrolla en tres pasos principales: en primer lugar, Platón defiende una división del alma en tres "partes" o "clases".[2] Acto seguido, a partir de esta división argumenta en favor de las cuatro virtudes principales. Finalmente, recurre a esta explicación de las virtudes para responder a Trasímaco.

Parece razonable comenzar por tratar de entender la división del alma, ya que se la utiliza para dar cuenta de las virtudes. En primer lugar, debemos examinar el principio platónico de esa división a fin de que podamos saber en qué momento, con base en sus criterios, debemos reconocer una o dos partes del alma. Luego debemos preguntarnos si la aplicación correcta de estos criterios nos lleva a los tipos de partes que Platón reconoce. Sin embargo, no podremos comprender plenamente esta división del alma sin examinar también la explicación de las virtudes. Cuando describe estas últimas, Platón da por sentada cierta descripción de las partes del alma, pero su descripción de las virtudes abunda, además, en el carácter de las distintas partes y, por lo tanto, completa la descripción de éstas. Por tal motivo, nuestra descripción de las partes del alma debe desarrollarse por

[1] Algunos importantes puntos de los libros II y III se discuten en Irwin (1977a), pp. 330 ss.

[2] Platón habla de diferentes clases (*eidōe* o *genē*, 435c1, 444a1) o partes (*merē*, 442b11) o cosas (adjetivos y pronombres neutros, 436b9). Véase Joseph (1935), p. 47. Sobre la correspondencia entre la estructura del alma y la estructura de la ciudad, véase p. 159.

pasos, poniendo en evidencia que los diversos pasos del argumento de Platón requieren de ciertas adiciones o cambios.

144. *El argumento de Platón sobre la división del alma*

Platón considera obvio que existen diferentes estados y actividades de la mente (aprender, enojarse, tener apetitos), pero no que dichos estados y actividades pertenezcan a diversas partes o aspectos del alma (436a8–b3). Su defensa de las diversas partes debe, por lo tanto, tener la intención de demostrar algo más que la existencia de diversos tipos de actividades mentales.[3] Necesitamos saber lo que Platón quiere decir cuando habla de esas distintas partes y de qué manera logra defender su existencia. Los principales puntos del argumento platónico en favor de la división entre la parte apetitiva y la parte racional del alma son los siguientes:

1. La misma cosa no puede hacer o padecer los dos contrarios en un mismo aspecto de sí misma (436b8).
2. La aceptación y la búsqueda de x son contrarias al rechazo y al rehuimiento de x (437b1–5).
3. El apetito (por ejemplo, el hambre o la sed), las ganas y el deseo de x equivalen a aceptar y buscar x (437b7–c7).
4. La negación, la falta de ganas y la inapetencia equivalen a rechazar y evitar x (437d8–10).
5. En ocasiones sentimos a la vez ganas de beber y rechazo hacia la bebida (439c).
6. Como estos estados son contrarios —por lo establecido desde (2) hasta (4)— y por lo tanto no pueden pertenecer al mismo aspecto del alma —por lo establecido en (1), deben pertenecer a aspectos distintos del alma (439d–e).

Platón defiende este *Principio de los contrarios*, formulado en el primer paso, argumentando que si un arquero se mueve y permanece quieto a la vez, o que si un trompo gira y al mismo tiempo no se mueve, debe ser porque mueven una parte y mantienen quieta otra (436c7–

[3] Véase Woods (1987), pp. 26–30.

e7, 439b8–c1).[4] El Principio de los Contrarios supone que hay que buscar los movimientos contrarios en estados distintos del sujeto. Si rechazamos este principio, tendremos que decir que el arquero se mueve y permanece quieto a la vez, sin mayor explicación.

Estos ejemplos sugieren que el Principio de los contrarios se apoya en una exigencia de explicación. Cuando buscamos los contrarios en partes diferentes, encontramos la propiedad "por la cual" o "con respecto a la cual" el sujeto posee sus propiedades contrarias. Platón discute este tipo de explicaciones en el *Fedón*.[5] Insiste en que el hecho de que x sea más alto que y debe explicarse recurriendo a la altura de x, en vez de emplear una respuesta como "por una cabeza", la cual no constituye una explicación mejor de ser más alto que de ser más bajo (*Fdn.* 96e–97b, 100c–101c). Si se aplica esta limitación de las explicaciones al argumento sobre los contrarios, implicará que si queremos explicar el hecho de que x es F y es G (donde G es el contrario de F), pero todo lo que podemos ofrecer es una propiedad H que no explica el hecho de ser F mejor de lo que explica el hecho de ser G, no hemos explicado entonces ni el hecho de ser F ni el hecho de ser G. No explicamos, por ejemplo, el hecho de que Sócrates sea más alto (que Fedón) y más bajo (que Simmias) diciendo que es más alto y más bajo "por una cabeza", pues esta expresión no da cuenta de estas propiedades, en tanto no explica a ninguna en comparación con la otra.[6] Debemos decir, en cambio, que Sócrates es más alto porque es alto en relación con Fedón y más bajo porque es bajo en relación con Simmias. Al dar el tipo de explicación correcta, encontramos dos propiedades diferentes "por las cuales" o "con respecto a las cuales" el sujeto posee los contrarios que debían explicarse. En la terminología del libro IV de la *República*, estas dos propiedades diferentes, que implican "por las cuales" o "con respecto a las cuales", marcan dos "partes" o "clases" en el sujeto.

[4] Este ejemplo muestra que el Principio de los contrarios no es lo mismo que el Principio de no contradicción. Véase Robinson (1971), p. 29. De que (a) x tiene una tendencia F, y (b) x tiene una tendencia G que es contraria a F, no podemos inferir que (c) x tiene una tendencia F y no (x tiene una tendencia F). Si Platón cree que puede inferir (c), cae en una grave confusión. Sin embargo, no hay necesidad de suponer que se deja influir por ésta.

[5] Con respecto al *Fdn.*, véanse §§109, 133; Houston (1986), cap. 4; Woods (1987), p. 40.

[6] Sobre la importancia de las contraposiciones, véase §109.

Una vez aceptado el Principio de los contrarios, Platón lo aplica a los deseos. Supone que aceptar y buscar algo es lo opuesto a rechazar y evitar la misma cosa (437b1–6), y luego argumenta que desear equivale a aceptar y buscar el objeto del deseo, mientras que la aversión equivale a rechazar y evitar el objeto de la aversión (437b7–d1); de aquí que el deseo y la aversión se consideren opuestos que caen dentro del alcance del Principio de los contrarios. Si queremos entender por qué S tiene el deseo de x en tanto opuesto a sentir aversión por x, no podemos recurrir a la misma propiedad de S que explique igualmente la aversión hacia x. Lo mismo se aplica (*mutatis mutandis*) si queremos explicar por qué S siente aversión por x en tanto opuesto a desear x; y por lo tanto, si S siente a la vez el deseo de x y aversión por x, debemos recurrir a diferentes propiedades, partes o aspectos de S. Puesto que las propiedades del alma de S son las pertinentes para explicar los deseos y las aversiones de S, el hecho de recurrir al Principio de los contrarios parece demostrar que es preciso reconocer que el alma se compone de partes distintas.

Sin embargo, estos señalamientos generales sobre la explicación no nos indican cuáles son las diversas partes del alma que debemos reconocer, pues todavía no sabemos qué estamos tratando de explicar. Platón dice que intentamos dar cuenta de movimientos contrarios, ¿pero cuál es el tipo pertinente de contradicción?

145. *Conflictos entre los deseos*

Platón trata de describir el tipo de contradicción entre los deseos que tiene en mente (437b–439a). Describe la aceptación y el rechazo, y la búsqueda y el rehuimiento, como tendencias contrarias en relación con un objeto dado, y entre las aceptaciones y las búsquedas menciona "la sed y el hambre y, en general, los apetitos, así como también las ganas y el deseo" (437b7–8); entre los rechazos y los rehuimientos menciona "no desear ni tener ganas de algo, así como la inapetencia" (437c–10).[7] Platón pasa a describir "la clase consistente en los apetitos", de la cual el hambre y la sed son los ejemplos más evidentes (437d2–4).[8]

[7] Si Platón está hablando de auténticos contrarios, debemos entender que estas expresiones negativas indican un desgano positivo en tanto opuesto a la mera falta de ganas; podrían asemejarse al "no quiero" que implica "quiero abstenerme de" en vez del sencillo "no es el caso que quiera".

Estos pasajes no resultan del todo claros, pero sugieren que Platón quiere distinguir el apetito (*epithumein*) de los estados conativos que él denomina "desear" (*boulesthai*) y "tener ganas" (*ethelein*),[9] pues a continuación hace algunas observaciones sobre los apetitos en general que, no obstante, no parece pretender que se apliquen a los actos de desear y tener ganas.[10]

¿De qué manera la comparación entre deseo y apetito esclarece las afirmaciones de Platón sobre la contradicción? Para comenzar, es preciso considerar y separar tres casos: (1) Tengo hambre y sueño, pero no puedo comer y dormir al mismo tiempo. (2) Tengo hambre, por lo que me siento inclinado a comer esta col, pero detesto la col y, por ende, me siento también renuente a comerla. (3) Soy, desde hace mucho tiempo, admirador de un equipo de futbol llamado los Vagabundos, pero mi nuevo entusiasmo por otro equipo, los Caminantes, me hace odiar mi persistente entusiasmo por los Vagabundos, que son sus más encarnizados rivales. En el primer caso, ninguno de los deseos implica una aversión hacia el otro deseo o hacia su objeto; sólo ocurre que no puedo satisfacer ambos deseos en esta ocasión. En el segundo caso, un deseo implica aversión por el objeto del otro deseo. En el tercero, un deseo implica aversión por el otro deseo en sí, no sólo por su objeto.

Cada uno de ellos puede ser tratado como un caso de deseos "contrarios", pero ninguno, ni siquiera el tercer caso, hace admisible la afirmación de que los deseos pertenecen a clases o partes diferentes. Si los deseos son contrarios sólo cuando nos llevan a buscar objetos que no pueden obtenerse en esta misma ocasión (como en el primer caso), tendremos que reconocer la existencia de muchas partes en el alma. Si Glaucón tiene sueño y hambre, de modo que quiere comer en vez de dormir y, simultáneamente, quiere dormir en lugar de comer, debemos sin duda referirnos a deseos distintos para explicar las divergentes tendencias de Glaucón, pero esto no basta para introducir las diferentes partes del alma. Incluso si un deseo es una aversión hacia el

[8] Siguiendo a Adam (1902), tomo el genitivo en *epithumiōn. . . genos*, 437d2–3, como un genitivo definitorio.

[9] Véase Adam (1902), *ad loc.*; Krohn (1876), pp. 56 ss.

[10] Este punto no es completamente seguro debido a la manera en que Platón utiliza *boulesthai* en 439b1, comentado en Joseph (1935), p. 49 y nota 1. Sobre *boulesthai* y *epithumein* en *M.* 77–78, véase cap. 9, nota 29.

objeto del otro deseo (como en el segundo caso) o un deseo de segundo orden que se opone a otro deseo (como en el tercer caso), seguimos viéndonos forzados, aparentemente, a reconocer demasiadas partes del alma. ¿Por qué no iban a entrar en conflicto las aversiones o los deseos de segundo orden, tal como ocurre con los deseos de primer orden? Si surgen conflictos entre las aversiones y entre los deseos de segundo orden, parecería (por lo que hemos visto hasta ahora) que tanto las aversiones como los deseos de segundo orden pertenecen también a diversas partes del alma.[11]

Quizá Platón tenga una respuesta para estas preguntas, si se basa en una distinción sostenible entre "deseo" y "apetito", y si puede mostrar que tal distinción define la clase de contradicción adecuada. Aristóteles sugiere la forma en que Platón podría tratar de mostrar esto, pues relaciona la contradicción con la división entre deseos racionales y no racionales. En sus propias palabras, "apetito es lo contrario a decisión, pero apetito no es lo contrario a apetito" (*EN* 1111b15). Al hablar de "decisión" (*prohairesis*), Aristóteles se refiere al deseo resultante de un deseo racional (*boulēsis*) y de la deliberación sobre lo bueno, en tanto opuesto a los deseos apetitivos que no se dirigen a lo bueno. ¿Pretende Platón establecer el mismo tipo de distinción entre deseo y apetito?[12]

146. *Deseos racionales y apetitos*

Esta pregunta exige prestar mayor atención a la explicación platónica del apetito. Tomando como ejemplo la sed, Platón argumenta que como la sed se define apropiadamente como el apetito de una bebida, debe ser el deseo de una bebida en tanto que bebida, no el de una bebida en tanto que F (en tanto que buena, interesante, saludable, etc.); si fuera el deseo de una bebida en tanto que F, sería el deseo de

[11] Los problemas en torno a los tipos de conflictos y las bases para reconocer partes distintas se discuten en Joseph (1935), pp. 53–55; Williams (1965), pp. 167–69 (quien parece suponer, al igual que Joseph, p. 53 y nota, que Platón no admite los conflictos del segundo y el tercer tipo dentro de la parte apetitiva); Woods (1987), pp. 38 ss., Penner (1990), pp. 53 ss. (quien supone explícitamente el supuesto que le atribuí a Williams).

[12] Este pasaje de Aristóteles es utilizado para esclarecer el texto de Platón en Joseph (1935), p. 54 y nota; Murphy (1951), p. 28 y nota; Penner (1971), pp. 96, 118. Pero todos lo interpretan como que implica que Platón rechaza el segundo y el tercer tipo de conflicto que aquí se menciona.

F no el deseo de una bebida.[13] Se sigue de esto que la sed no es el deseo de una bebida en tanto que buena y, en términos más generales, que los apetitos de comida, bebida y demás no son lo mismo que los deseos de algo bueno. Si, entonces, atribuimos la sed a un agente, estamos atribuyéndole un apetito distinto del deseo de algo bueno (437d8–439b2).[14]

Este pasaje confronta una tesis aparentemente socrática. Pues Platón nos dice que no debemos dejarnos amilanar si alguien nos señala que nuestro apetito no es sólo por la bebida, sino por una buena bebida, fundándose en que todos tenemos apetito por las cosas buenas (438a1–5), ya que los apetitos son deseos y todos los deseos se encaminan a lo bueno.[15] Esta tesis por la que no debemos dejarnos "amilanar" parece ser la que sostiene Sócrates en los diálogos de juventud. La posibilidad de que en verdad sea la tesis Socrática y de que Platón efectivamente la rechace debe ser considerada después de que hayamos visto la manera en que Platón la trata.

El argumento sobre "la sed en tanto que es sed" se basa en una cuestión sobre las definiciones que Trasímaco hizo notar en el libro I, cuando hablaba del "gobernante propiamente dicho" (340d–e).[16] Trasímaco señaló que el gobernante en tanto que gobernante no comete errores, y Sócrates indicó que un artesano en tanto que artesano no obtiene dinero; las características en cuestión no forman

[13] Aunque la tesis que se rechaza habla del deseo de una bebida en tanto opuesto al deseo de una buena bebida, Murphy (1951), pp. 45–47, señala que Platón se está refiriendo probablemente al deseo de una bebida en tanto que sea algo bueno. Las dos cosas no son lo mismo, ya que una bebida que es una buena bebida (es decir, buena en lo que se refiere a una bebida) puede no ser buena (es decir, una buena cosa) en todas las circunstancias (por ejemplo, cuando ya he bebido demasiado).

[14] En este argumento sobre la sed en tanto que sed resulta difícil decidir si *epithumiai* se restringe a los apetitos o pretende incluir todos los deseos; desafortunadamente, Platón lo utiliza como término genérico para designar a todos los deseos (*cfr.* 431b9–d6) y también como término específico para denotar un solo tipo de deseo (Platón explica este uso específico en 580d10–581a1, recurriendo a la intensidad de los deseos que caracteriza a la parte apetitiva). Al parafrasear la postura de Platón, he utilizado deseo para indicar la idea genérica (correspondiente al uso que Aristóteles da a *orexis*) y "apetito" para la utilización específica de *epithumia*. Véase Joseph (1935), 51 y nota; compárese con Kahn (1987), p. 79.

[15] Sobre *ara* en 438a3, véanse Jowett y Campbell (1894), II, pp. 207 ss.; Des Places (1929), pp. 268 ss., 281. Véanse también 358c5 (y Adam (1902)), 362a4, 364b3, 364e6; Joseph (1935), p. 56 y nota; Murphy (1951), p. 45 y nota.

[16] La expresión utilizada para especificar la tesis de Trasímaco, *kath'hoson* ("en tanto que", 340d7), se repite en 437c4.

parte de la definición de gobernante o de artesano. En el libro IV Platón argumenta que si la sed se define como el deseo de una bebida, y no de una bebida en tanto que satisfaga cierta descripción adicional, entonces no es tampoco, en tanto que sed, el deseo de lo bueno.

Este paralelo con el libro I pone de manifiesto la debilidad del argumento del libro IV. Los hechos sobre los gobernantes en tanto que gobernantes y de los médicos en tanto que médicos no demuestran que no haya ningún gobernante que cometa errores o ningún médico que no se enriquezca. De manera semejante, los hechos en torno a la sed en cuanto tal no demuestran que ninguno de nuestros deseos reales no sea un deseo de una bebida en tanto opuesto al deseo de una bebida en tanto que buena. Pues si los diálogos socráticos están en lo correcto, los apetitos (los deseos de satisfacer necesidades y urgencias corporales específicas) no constituyen una clase de deseos distinta del deseo de lo bueno. Desde el punto de vista socrático, ningún deseo se conforma a la descripción de la "sed en tanto que sed"; lo que llamamos temor, por ejemplo, es la expectativa de que sobrevengan males (*Pr.* 358d5–e; *La.* 198b8–9). Si el temor en tanto que temor debe estar dirigido exclusivamente a algo atemorizante, y ser un mal es diferente de ser atemorizante, Sócrates se equivoca entonces cuando en el *Protágoras* aplica "temor" sin ninguna matización al estado que está describiendo, pero aun así puede tener razón con respecto a la motivación humana. Puede decir que el deseo que en general llamamos "el apetito de F" no es, en términos estrictos, sólo el deseo de F, sino el deseo de F en tanto que bueno (*cfr.* *G.* 468c2–7).[17] Ésta es la razón de que nuestro deseo de F dependa de la creencia de que F es bueno, y por lo tanto desaparece apenas dejamos de lado esa creencia.

Platón necesita demostrar, pues, que hay deseos reales que satisfacen su descripción de los apetitos como "la sed en tanto que sed", por no ser sino deseos de una bebida (y demás) en vez de deseos de una bebida como algo bueno. A fin de mostrar que tales deseos existen, considera a una persona sedienta que, por lo tanto, busca beber. "Si hay algo que empuja al alma en la dirección contraria cuando tiene sed", argumenta, "¿no sería algo más existente en el alma aparte del aspecto que está sediento y que la conduce como a una bestia hacia la bebida?" (439b3–5). En su apoyo, cita el *Principio de los contrarios*.

[17] Sobre el concepto de Sócrates acerca del deseo, *cfr.* §80.

¿Qué pretende Platón al hablar de "empujar en la dirección contraria" (*anthelkein*) y relacionar esto con el *Principio de los contrarios*? No debería significar que, siempre que el alma posee un deseo contrario al apetito, el deseo contrario proviene de la parte racional. Si dijera esto, recurrir a la contradicción no le dejaría lugar para reconocer una tercera parte del alma, distinta de la parte apetitiva y de la racional. Y por lo tanto la explicación de las oposiciones tiene que ser lo suficientemente amplia para permitir que sea algo más que los deseos de la parte racional lo que se opone a los apetitos. ¿Cuál es el concepto de contradicción que marcará las distintas partes del alma?

147. *Deseo y contradicción*

Para responder esta pregunta, debemos diferenciar distintas clases de oposición. La oposición "a un apetito" puede no ser sino una aversión a este apetito debido a su objeto; como alternativa, puede ser la oposición a obedecer un apetito en cuanto tal. En el segundo caso, la oposición presupone ciertas bases para objetar el hecho de dejarse llevar por el apetito. Puesto que ningún apetito puede oponerse por sí mismo a obedecer un apetito, el tipo de deseo que se opone a satisfacer un apetito debe ser un deseo no apetitivo. La postura de Platón resulta razonable si considera que los deseos contrarios al apetito son aquellos que se oponen a obedecer un apetito en cuanto tal.

La explicación del apetito ofrecida por Platón sugiere lo que entraña la oposición a obedecer un apetito en cuanto tal. Al afirmar que los apetitos son independientes del deseo de lo bueno, sugiere que la oposición a dejarse llevar por un apetito es la oposición a actuar haciendo caso omiso de lo bueno; es esto, en otras palabras, lo malo de obedecer un apetito. Si esto es lo que Platón quiere decir, entonces tiene motivos para afirmar que esta clase específica de contradicción entre los deseos exige diferentes partes del alma; el hecho de que algunos deseos sean indiferentes al bien y otros no lo sean constituye una poderosa razón para reconocer dos clases de deseos cuyos componentes poseen suficientes cosas en común para conformar dos partes explicativas distintas.

Para ver si es esto lo que Platón pretende decir, debemos entender su pregunta: "¿Hemos de decir que [...] a veces la gente tiene sed pero no tiene ganas (*ouk ethelein*) de beber?" (439c2–3). Supone que si respondemos afirmativamente, tendremos que reconocer dos partes diferentes del alma, porque todo lo que se oponga (*anthelkein*) a un

apetito puro debe pertenecer a una parte distinta del alma (439a9–c1). "No tener ganas", ¿se refiere a una aversión en general o al deseo resultante de un deseo específicamente racional de lo bueno? Si Platón se refiere a una aversión en general, se siguen dos resultados poco agradables: (1) Como pasa a suponer que la falta de ganas es resultado del razonamiento, parece dar por sentado sin justificación alguna que toda contradicción involucra a la parte racional. (2) Ese supuesto no sólo es injustificado, sino que contradice el siguiente argumento de Platón, el cual pretende mostrar que la parte irascible puede tener deseos contrarios a los de las otras dos partes. Estos desagradables resultados de interpretar "no tener ganas" en términos amplios favorece la interpretación más estricta, en el sentido de que "no tener ganas" se refiere a un deseo racional de lo bueno.

Hicimos notar anteriormente que en esta discusión Platón ha utilizado por lo general los términos "deseo" y "ganas" para significar deseos que no son apetitos puros. Las siguientes observaciones indican que esto es también lo que pretende denotar aquí. En primer lugar, supone que es obvio que la falta de ganas es resultado del razonamiento (439c9–d2); acto seguido afirma que en un conflicto entre la razón y el apetito, la primera "determina que no debería presentarse resistencia (*antiprattein*)" a lo que ella dice (440b5); incluso más adelante, especifica ese "no debería" señalando que la parte racional reflexiona sobre lo que es mejor y lo que es peor (441c1–2). En cambio, cuando llega al conflicto entre la parte apetitiva y la irascible, se abstiene de decir que el agente "no tiene ganas" de obedecer un apetito, sino que "se enoja y se aparta" (439e9–10). Si suponemos que pretende dar un sentido restringido a "deseo" y "ganas", el argumento de Platón se vuelve más razonable que con la primera interpretación.[18]

Las afirmaciones de Platón sobre la contradicción pueden entenderse ahora haciendo referencia a su exigencia de una explicación razonada. Conviene con el Sócrates de los diálogos de juventud en reconocer un deseo del bien basado en la creencia racional de que, por ejemplo, abstenerse de beber es, consideradas todas las cosas, mejor que beber agua contaminada; pero alega que nuestra capacidad para

[18] Esta sugerencia es refutada por la observación de Platón de que en algunos casos el temperamento "no está dispuesto a ser excitado", 440c5; pero incluso en este caso no dice realmente que la persona misma no tiene ganas en la medida en que su parte irascible no tiene ganas, mientras que sí lo dice cuando habla de la parte racional. Aquí también (véase cap. 13, nota 10) tenemos que admitir que la terminología utilizada por Platón para el deseo es bastante vaga.

estos deseos racionales no puede explicar nuestro deseo de beber en vez de abstenernos, ya que el razonamiento sobre lo que es mejor nos inclina a abstenernos en vez de beber. De ello se sigue que nuestra capacidad de desear cosas como buenas no explica todos nuestros deseos y elecciones reales, ya que en ocasiones deseamos lo que nuestra capacidad de formarnos deseos racionales nos lleva a rechazar, y esa misma capacidad no puede explicar nuestro rechazo ni nuestro deseo.

Así, pues, Platón niega la afirmación socrática de que todas nuestras acciones intencionales se apoyan en nuestro deseo del bien y en nuestra creencia de que la acción escogida es mejor que las otras opciones que teníamos. Si no todos los deseos responden a nuestras creencias sobre lo bueno, entonces Platón tiene un buen motivo para asignarlos a distintas partes del alma, pues los deseos que dependen de las creencias sobre lo bueno parecen tener suficientes cosas en común para desempeñar un papel explicativo diferenciado. No obstante, Platón necesita extenderse más a fin de explicar la manera precisa en que la referencia a las creencias sobre lo bueno justifica, supuestamente, la división del alma en partes.

148. *La parte apetitiva*

¿Ataca Platón realmente la postura de Sócrates o da por sentados los puntos más controvertidos sin argumentarlos de manera adecuada? Podríamos objetar que no tiene derecho a afirmar sin mayor argumentación que realmente hay casos en los que persistimos en nuestro deseo de beber aunque reconozcamos que sería mejor abstenernos; ¿pues no alega Sócrates que nos equivocamos si creemos que tales casos se dan?

Sin embargo, quizá no es el paso más controvertido del argumento platónico. Ya que Sócrates conviene en que aparentemente existen casos de la clase descrita por Platón; en el Protágoras reconoce que la mayoría cree que tales casos se presentan. Argumenta, no obstante, que como la explicación ofrecida por la mayoría es incoherente, debemos concluir que la apariencia de tales casos es engañosa. Si nuestra incapacidad para brindar una explicación coherente de estos casos es lo único que justifica la negación de su existencia, quien crea que sí se presentan sólo necesita explicarlos de manera coherente. Esto es lo que Platón intenta hacer.

Para ver si lo logra, debemos analizar si toma en cuenta las razones de Sócrates para creer que no podemos hacer una elección que se oponga a nuestra opinión sobre el bien. Sócrates cree esto debido a su eudemonismo psicológico. Piensa que sólo explicamos y comprendemos la acción de un agente cuando hacemos referencia a un fin y, en última instancia, a un fin que se explique en sí mismo; puesto que la felicidad es el único fin que se explica a sí mismo, sólo es posible dar cuenta y entender las acciones cuando están referidas a la felicidad del agente. Si Sócrates tiene razón a este respecto, las opiniones del sentido común sobre los deseos no racionales vuelven incomprensible la acción que satisface estos deseos. Si decimos que una persona sabía que habría sido mejor resistir, pero que huyó porque tuvo miedo, Sócrates preguntaría por qué obedeció a su temor. No pudo actuar como lo hizo en aras de su felicidad, ya que se supone que entendía claramente que habría sido mejor comportarse de otro modo. En apariencia, debió actuar como lo hizo sin tener para ello motivo alguno, como si fuera sencillamente empujado por una fuerza externa, independiente de sus opiniones y objetivos personales.[19]

Esta sugerencia sobre la compulsión plantea nuevas interrogantes sobre la refutación socrática de la incontinencia. El reconocimiento de deseos no racionales que son compulsivos no contradicen la negación de la incontinencia, según Sócrates parece entenderla, pues éste se limita a afirmar que, cuando tenemos la posibilidad de hacer *x* o *y* (*Pr.* 355a8), no podemos creer que *x* es mejor mientras estamos escogiendo *y*. De hecho, podríamos incluso decir que el reconocimiento de deseos compulsivos facilitaría la defensa de la postura de Sócrates. Tal vez éste no necesite sostener que no existe ningún caso en que uno crea que *x* es mejor mientras escoge y; podría decir que sí los hay, pero que son casos de compulsión psicológica, no de incontinencia.

Sin embargo, sería poco inteligente por parte de Sócrates confiar en esta línea de defensa, pues quiere subrayar el papel que desempeñan la razón y el conocimiento para explicar la acción humana y formar el carácter moral, y este papel se reduciría significativamente si los deseos supuestamente incontinentes resultaran ser irresistibles desde el punto de vista psicológico. En el Protágoras, Sócrates menciona algunos fenómenos aparentes que, según cree "la mayoría" muestran la posibilidad de la incontinencia: ser "vencido" por la ira, el miedo,

[19] La compulsión psicológica se discute con relación a Sócrates y Platón en Santas (1979), pp. 214–217; Penner (1990), pp. 51 ss.

el amor, el placer y el dolor (*Pr.* 352b3–c2). Como Sócrates supone que creer en esta forma de "ser vencido" resultaría inconsistente con su convicción sobre el poder del conocimiento, se supone que no piensa que la mayoría considere estos deseos como irresistiblemente compulsivos.

Podríamos sentirnos tentados a argumentar que la debilidad del conocimiento en estos casos no representa ninguna objeción a la afirmación socrática sobre el poder del mismo, pues éstos, cabría señalar, son casos de compulsión, mientras que la afirmación de Sócrates sólo se aplica a casos de acciones no compulsivas. Esta defensa, sin embargo, protege la postura de Sócrates adhiriendo a otra que es aun más inadmisible. Sócrates no debería defender su postura descartando como instancias de compulsión todos los casos en los que actuamos en contra de lo que juzgamos mejor. Tal defensa amplía la clase de las acciones compulsivas, racionalmente incomprensibles, sin mayor motivo que el de que esa expansión ayuda a proteger la postura socrática.

La descripción de los apetitos que ofrece Platón pretende evitar esta poco atractiva defensa de la postura socrática al tiempo que responde al razonable pedido de Sócrates de que se le demuestre de qué manera la acción que satisface el apetito resulta comprensible si es independiente de las opiniones sobre el bien. El hambre y la sed se ofrecen como los ejemplos más evidentes de la "especie" o "clase" (*eidos*) llamada "apetito" (437d2–5).[20] Platón no sugiere que la obediencia a deseos no racionales sea comprensible sin mayor explicación, sino que resulta comprensible en la medida en que estos deseos pertenecen a una "especie" o "clase" apropiada. Si es comprensible obedecer a deseos de esta clase, entonces también resulta comprensible obedecer a los diferentes deseos específicos.[21]

Sin embargo, la clase en cuestión no se describe muy claramente. Platón se refiere de manera especial a urgencias e impulsos biológicos básicos que compartimos con otros animales. Señala que la sed empuja a una persona como si fuera una bestia (439b4), y que cuando los apetitos entran en conflicto con el deseo de lo que es mejor, son

[20] Cooper (1984), pp. 9 ss., y Woods (1987), pp. 41 ss., 45 ss., ofrecen explicaciones diferentes acerca de las razones de Platón para escoger los ejemplos específicos sobre los apetitos que expone en este argumento.

[21] Con respecto a la función de las partes, véase p. 154.

resultado de "afecciones y enfermedades" (439d1–2); la parte del alma a cuyo respecto experimentamos pasión sexual, hambre y sed y que "estimula en nosotros los otros apetitos" es "no racional y apetitiva, compañera de ciertas maneras de saciarnos y hartarnos" (439d7–8).

Platón quiere decir que estos deseos explican y vuelven inteligibles las acciones de los animales no racionales y que los deseos de la misma clase ofrecen una explicación similar para algunas de nuestras acciones. Si, entonces, dan cuenta de las acciones de los animales sin hacer referencia a la concepción que éstos tienen acerca de lo que es bueno para ellos, deberían también poder explicar nuestras acciones por una vía semejante. El modelo "animal" de los deseos no racionales constituye una apropiada respuesta al implicado supuesto socrático de que la acción intencional resulta incomprensible si no se hace referencia al deseo del agente de lo que es bueno para él.

No debe pensarse que estas observaciones implican que todos los apetitos son resultado de enfermedades, que son animales o que se fundan únicamente en las urgencias y los impulsos biológicos básicos. Estas urgencias son, como dice Platón (437d2–4), los ejemplos "más obvios" de los apetitos. Ponen en claro que podemos satisfacer algunos de los requisitos que llevan a Sócrates a su conclusión, aunque se siguen resistiendo a ésta. Sócrates supone que el deseo del agente de alcanzar la felicidad explica su acción, porque la felicidad constituye un bien que se explica en sí mismo, sin requerir de ningún otro fin para dar cuenta de por qué la perseguimos. Se puede interpretar que Platón sugiere que la felicidad no es el único fin que se explica en sí mismo; los objetos de los apetitos también presentan esta característica, ya que explican algunas de nuestras acciones de la misma manera en que explican las acciones de los agentes no racionales. Si tenemos esos deseos, no es sorprendente que entren en conflicto con el deseo de nuestro bien en general, pues como explican nuestras acciones sin hacer referencia a lo que es bueno para nosotros, no se someten automáticamente a lo que consideramos nuestro bien.

Platón no indica que haya un rasgo ulterior de los apetitos que le ayude a responder a Sócrates. Éste parece suponer que las acciones de un agente serán incomprensibles a menos que estén encaminadas a un bien último. Un crítico benevolente podría tomar este supuesto como una exageración del admisible aserto de que una acción completamente desatinada y descoordinada no podría interpretarse en lo

absoluto como una acción intencional.[22] La acción animal indica la manera en que puede coordinarse una acción intencional sin depender de la concepción que el agente tenga de lo que es un bien en general. La acción que satisface un apetito muestra cierto grado de sistematización y coordinación en sus relaciones generales con la naturaleza y las necesidades del agente, sin depender de su concepción acerca de un bien en general. Si Platón hubiera desarrollado más profundamente este punto, habría fortalecido su afirmación de que los apetitos consituyen una parte genuina del alma, no una simple serie de impulsos.

149. *La parte irascible*

Hasta aquí Platón ha distinguido la parte del alma que es puramente apetitiva de la parte que responde al razonamiento sobre lo bueno (439d1–2, 439d5). Sin embargo, esta distinción sigue sin resultar clara, pues no ha dicho cuál es el papel que tiene en mente para el razonamiento. Para entender de manera más precisa cuál es la distinción que pretende establecer, debemos considerar asimismo la tercera parte, la *thumoeides* o parte "irascible".[23]

Platón comienza el tratamiento de la tercera parte con el ejemplo de Leoncio cuando contempla los cadáveres (439e). El infortunado solaz de Leoncio se parece todavía menos a un producto de sus opiniones sobre lo bueno de lo que podrían parecer los apetitos físicos. Leoncio se encoleriza por su necesidad de contemplar los cadáveres;[24] este caso pretende apoyar la división entre la parte irascible y la apetitiva.

Puesto que se supone que este conflicto exhibe tendencias contrarias que requieren ser explicadas haciendo referencia a las distintas partes del alma, es preciso ver si Platón identifica el tipo de contradicción que consideramos necesaria para la división del alma en partes.

[22] Esta afirmación sobre la interpretación ha sido desarrollada en Davidson (1970), pp. 221–223; (1982), pp. 294–296, y explotada por Penner (1990), pp. 43 ss.

[23] La tercera parte del alma se rebate en Cornford (1912), pp. 262–264; Hardie (1936), pp. 142 ss.; Penner (1971), pp. 111–113; (1990), p. 44. Hardie, sin embargo, rechaza correctamente el punto de vista, aceptado por Penner, de que Platón introduce aquí el *thumos* sólo para que la estructura del alma resulte paralela a la de la ciudad. El argumento de Platón se defiende en Joseph (1935), pp. 63–69; Cooper (1984), pp. 12–17.

[24] Quizá Platón interpreta el impulso de Leoncio como sexual. Adam cita a Kock (1880), I 739, donde, no obstante, la referencia a Leoncio depende de una corrección.

Pone en claro que los impulsos de la parte irascible, al igual que los de la parte racional, no sólo se oponen a un apetito sino también a obedecer a un apetito, en cuanto tal, en esta precisa ocasión. El impulso irascible no es meramente una aversión a un determinado apetito; se opone a la tendencia del agente a dejarse conducir por dicho apetito hasta este grado.

Para demostrar que la parte irascible tiene esta actitud hacia el apetito, Platón la describe como un conflicto entre las partes apetitiva y racional. Se centra en casos en los cuales "el apetito coacciona (*biazontai*) a una persona en contra de sus deseos" (440b1), y evidentemente pretende que consideremos a Leoncio como víctima de este tipo de coacción. La parte irascible apoya a la racional en contra del apetito, ya que se basa en la concepción del agente acerca de lo que es bueno y correcto; no sustenta al apetito, en cuanto tal, en contra del razonamiento (440b4–7). Platón está diciendo que, cuando somos conscientes de que x es mejor que y, pero y es más agradable que x, nuestra parte irascible no se siente atraída por y debido a que es más agradable, aunque es peor que x.

Esta afirmación no implica que la parte irascible nunca entre en conflicto con la racional, ni siquiera que no apoye una acción respaldada por la parte apetitiva y rechazada por la racional. Platón sólo está implicando que si la parte irascible apoya esa acción, lo hace por algún motivo distinto del hecho de que la parte apetitiva la prefiere.[25] En este ejemplo, y en el siguiente, sobre la relación entre la ira y el sentido de justicia (440cd), Platón pone de manifiesto que no pretende únicamente introducir una aversión apetitiva ulterior que entra en conflicto con los deseos apetitivos. La parte irascible presenta actitudes evaluativas, que se apoyan en cierta opinión sobre el carácter bueno o malo de su objeto, aparte del hecho de que es simplemente un objeto de deseo.

No obstante, si aceptamos todo esto, tal vez nos sintamos inclinados a recusar a Platón desde la perspectiva opuesta. Pues si la parte irascible apoya a la racional, ¿puede ser realmente distinguida de esta última? Podríamos alegar que la mera aversión a los apetitos pertenece

[25] Con respecto a 440b4–7, véanse Krohn (1876), p. 52; Adam (1902), *ad loc.* y pp. 271 ss., Murphy (1951), p. 34; White (1979), p. 126; Cooper (1984), p. 21 y nota 19. Como este pasaje no niega la existencia de conflictos entre las partes racional e irascible, en los que esta última prefiera la acción favorecida por la parte apetitiva, no es inconsistente con 441a o 553c.

a la parte apetitiva, mientras que las actitudes evaluativas corresponden a la parte racional, sin dejar ningún espacio para la parte irascible.

Para rebatir esta objeción, Platón ofrece el ejemplo de Ulises (441b). La ira de Ulises (al ver a sus siervas durmiendo con los pretendientes) lo impulsa a querer tomar venganza en el acto. Aunque comprende que no es éste el curso de acción más sensato, su ira y su deseo de vengarse persisten en oposición a su prudencia. Si su ira hubiera sido más fuerte que él, Ulises habría sido vencido por ella (tal como Leoncio fue vencido por su apetito) en contra de sus deseos racionales.

Aun así, la actitud de la parte irascible no es un mero apetito ni una simple aversión. La parte irascible de Ulises se ha percatado de que la clase de trato que él recibe es un daño injusto y que debería castigar al ofensor; la conciencia del daño hace surgir el deseo de castigar. La actitud es evaluativa, no solamente un apetito o una aversión, y en esta medida se parece a las actitudes de la parte racional. Sin embargo, los deseos de la parte irascible persisten a pesar de que el juicio racional muestra que no deben ser ejecutados en esta ocasión.[26]

En estos casos, la parte irascible no se opone a los deseos de la racional de la misma manera en que la parte racional se opone a los deseos de la irascible, o en que esta última se opone a los deseos de la parte apetitiva. La parte irascible no está motivada por la convicción de que es malo hacer lo que parece mejor en términos generales. La impulsa la convicción, totalmente distinta, de que es malo ser humillado o permitir que una ofensa no reciba su castigo.

Platón ilustra las actitudes de la parte irascible mencionando la ira, pero al sugerir que también incluye cierto sentido de vergüenza y de justicia le atribuye una gama más amplia de actitudes. Cuando está bien entrenada, la parte irascible se caracteriza por su disposición a aceptar el castigo que le corresponde por sus propias faltas (441c1–5); esta parte del alma apoya el castigo justo y refrena a la parte apetitiva para que no se rebele contra el trato doloroso, pero justo, que recibimos. En este caso la parte irascible se expresa primordialmente como orgullo, vergüenza y cierto sentido de justicia; su relación con la ira es

[26] El ejemplo de los niños que están llenos de "temperamento" (o ira, 441a8) en cuanto nacen y adquieren el razonamiento mucho después (si acaso llegan a adquirirlo) parece inadecuado para los propósitos de Platón. Éste no puede afirmar en términos razonables que un niño pequeño o un animal no humano reacciona como Leoncio lo hizo ante sus apetitos, y por lo tanto no resulta claro que las reacciones de estos agentes no pertenezcan más que a la parte apetitiva.

secundaria, en la medida en que ésta se encuentra típica y vívidamente relacionada con estas otras actitudes.

Al afirmar que la actitud de la parte irascible es evaluativa, no simplemente apetitiva, y no obstante diferente de la actitud del deseo racional, Platón esclarece la naturaleza de algunas emociones. Si tú estás enojado conmigo porque te quité el emparedado del plato y me lo comí, no sólo estás expresando el dolor por haber sido privado de algo que querías. Podrías sentir dolor por la privación si ésta se debiera únicamente a que no quedaron más emparedados o si, en lugar de ser yo, hubiera sido un perro el que se lo hubiera comido. Si estás enojado conmigo, crees que yo te causé un daño que no debería haberte causado; "daño" y "debería" indican que tu actitud se caracteriza por depender de lo que es bueno. Si tu deseo de devolverme el daño se basa en la ira, se revela como un deseo que depende de lo que es bueno, distinto del deseo de dañarme por el gusto de dañarme (sadismo) o de impedirme tomar tus alimentos (razonamiento instrumental sobre la satisfacción del apetito). No obstante, la ira puede no apoyarse en un deseo racional; incluso si me doy cuenta de que esta particular acción del tipo F no amerita enojarse ni sentirse culpable, la ira o la culpa pueden persistir a pesar de todo. Mientras que la razón nos muestra que algunas acciones del tipo F son buenas y otras malas, la emoción tiende a enfocarse en las acciones de tipo F en general, sin hacer la discriminación que deriva del razonamiento.

Este aspecto no discriminatorio de las emociones constituye una de las ventajas que éstas nos ofrecen. Pues la descripción de ciertas acciones (como "me está quitando lo que me pertenece" o "está golpeando a una persona indefensa") produce emociones, y las emociones forman un poderoso deseo de actuar de cierta manera específica (para evitar que me quite lo que me pertenece o para defender a la víctima de sus golpes) que no exige una reflexión compleja sobre la situación, pero que tampoco se limita a registrar mis sensaciones de placer o de dolor. Si estas reacciones irascibles son más o menos correctas en un considerable número de casos, su inmediatez les confiere una ventaja sobre la reflexión racional en instancias en las que la reflexión explícita resultaría inadecuada.[27] La condición deseable no es aquella en la cual mis reacciones aguardan siempre a que se complete la reflexión racional, sino aquella en la cual mis tendencias a las reacciones inmediatas han sido formadas por la reflexión racional apropiada, llevándolas a centrarse en los rasgos correctos de las situaciones. En este caso la parte racional desempeña un papel regulador, pero éste no debería ser el de dar consejos específicos sobre lo que hay que hacer en esta situación.

[27] Cuando es probable que surjan peligros repentinos, los valientes estarán en mejores condiciones para afrontarlos si no siempre reflexionan sobre cuál es el mejor curso de acción, *cfr.* Ar. *EN* 1117a17–22.

150. *La parte racional*

Nos percatamos hasta cierto punto de la naturaleza y las capacidades de la parte racional del alma examinando sus diferencias con respecto a las otras dos. La manera en que Platón describe las otras dos partes ya ha descartado algunas formas, inicialmente razonables, de describir los deseos de la parte racional; una vez que éstas se dejan de lado, debemos ver si aún puede encontrarse alguna descripción razonable.

Podríamos suponer que el deseo racional se diferencia del apetito en cuanto uno entraña, y el otro no, la operación de la razón al fijar el objeto del deseo. Esta división podría explicar el conflicto entre la sed y la negación a beber. Desde este punto de vista, el deseo de no beber el agua deriva, por ejemplo, de la conciencia de que está mezclada con gasolina y de que la mezcla es venenosa, mientras que el deseo de beber deriva de la simple apariencia —sin ningún otro razonamiento— de que es agua.

Esta división implica que todo deseo resultante de cualquier clase de razonamiento o de inferencia de éste pertenece a la parte racional; si tengo hambre, me pregunto dónde encontrar alimento y observo que hay un restaurante en la acera de enfrente, mi deseo resultante de entrar al restaurante debe pertenecer, desde este punto de vista, a la parte racional. Si esto es lo único que necesita un deseo para pertenecer a la parte racional, muy pocos serán meros apetitos.[28]

Pero no puede ser ésta la firme concepción de Platón. En el libro VIII argumenta que la persona oligarca está dominada por la parte apetitiva del alma porque domina en ella el deseo de obtener riqueza (553c4–7). La riqueza se vincula con la satisfacción de los apetitos, pero a fin de entender este vínculo debemos ser capaces de razonar sobre la relación instrumental entre la riqueza y los objetos del apetito. Si los deseos resultantes de este razonamiento instrumental siguen

[28] Acerca de esta concepción limitada, véanse Penner (1971; 1990); Annas (1981), pp. 129 ss., pp. 139–141; Cooper (1984), p. 9.

perteneciendo a la parte apetitiva, Platón no puede creer que todo tipo de razonamiento práctico hace que el deseo resultante pertenezca a la parte racional. Si bien esta observación proviene del libro VIII, no hay nada en el libro IV que la contradiga.

Las observaciones del libro IV sobre la parte irascible también implican que algunos deseos de las partes no racionales del alma dependen del razonamiento práctico. Si la parte irascible de una persona está enojada y avergonzada porque huyó de una batalla, esta persona debe haber pensado que el curso de acción valiente habría sido persistir, que no ha sido capaz de enfrentar el peligro que debería haber enfrentado y que alguien que ha procedido así debería avergonzarse de sí mismo. Aunque el enojo y la vergüenza resultantes sean producto de todo este razonamiento, Platón cree que pertenecen a la parte irascible.

Si la dependencia del razonamiento no basta, ¿qué más se necesita para que un deseo sea racional? Platón dice que la parte racional no sólo razona, sino que también "ha meditado sobre lo que es mejor y lo que es peor", al contrario de la parte irascible, que "se enoja sin razonar" (441c1–2); cabe suponer que la parte irascible no ha reflexionado sobre lo que es mejor y lo que es peor (ya que, por los motivos aquí presentados, es evidente que se apoya en un razonamiento sobre algo). Ésta parece ser una base admisible para dividir la parte racional de la apetitiva; podríamos decir que esta última sólo incluye los deseos resultantes del razonamiento sobre cómo han de satisfacerse los apetitos, mientras que deja de lado toda noción sobre si es bueno o malo satisfacer un apetito particular. Si los deseos de la parte apetitiva son indiferentes al carácter bueno o malo de sus objetos, podemos entender entonces por qué tienden a entrar en conflicto con los deseos de la parte racional; el descubrimiento de que sería malo satisfacer un apetito no provoca la desaparición del deseo apetitivo, ya que éste no se funda en ningún supuesto sobre lo bueno de sus objetos.

Pero este argumento se topa con dificultades si tratamos de distinguir los deseos de la parte racional de los deseos de la parte irascible, pues el enojo, el resentimiento y la vergüenza parecen estar fundados en ciertos supuestos sobre lo bueno o lo malo que se hizo. Cuando Ulises se enoja con sus esclavas, no se limita a registrar el desagrado que le provoca lo que han hecho; se siente parcialmente impulsado por la idea de que las esclavas no han demostrado la lealtad que era razonable esperar de ellas y que merecen sufrir por lo que han hecho. En apariencia, pues, Ulises debe haber concluido que sería mejor (desde cierto punto de vista) castigarlas que pasar por alto su falta. Si esto es así, la parte irascible no puede ser indiferente al razonamiento sobre lo que es mejor y lo que es peor.[29]

Para comprender la concepción platónica de la parte racional, debemos prestar atención a otra observación. No sólo señala que aquélla razona sobre lo que es mejor y lo que es peor, sino también que es capaz de tener conocimiento sobre lo que es benéfico para cada parte del alma y para toda el alma en su conjunto (442c6–8). Si la parte racional se guía por el razonamiento sobre lo que es mejor, consideradas todas las cosas, para el alma entera y para cada una de sus partes, difiere de la parte irascible. Pues ésta concibe sus objetos como buenos para el agente sin pensarlos como los mejores, consideradas todas las cosas. A fin de aplicar el concepto de "lo que es bueno para mí" un agente necesita concebir que las diferentes cosas configuran un conjunto; para pensar que sería bueno para mí satisfacer este deseo, necesito tener cierta concepción de mí mismo y de la clase de cosa que beneficiaría al "yo" que concibo. Pero puedo tener estas opiniones sin una concepción de mí mismo como una totalidad o de la combinación de cosas que, considerado todo, sería la mejor para mí como una totalidad.[30]

Los deseos de la parte racional, al contrario de los de la parte irascible, se fundan en una deliberación sobre lo que sería mejor, consideradas todas las cosas, para mí mismo como una totalidad. Digamos que tales deseos son ***optimizadores***. Al afirmar que la parte racional es fuente de los deseos optimizadores, Platón implica que se guía por una concepción de la felicidad o el bienestar general (*eudaimonia*) del agente, mientras que las otras partes no se guían por esto. En esta medida, los deseos de la parte racional satisfacen la descripción socrática del deseo en general; Platón discrepa con Sócrates en lo tocante a reconocerles deseos a las otras dos partes, los cuales no satisfacen las condiciones del eudemonismo psicológico de Sócrates.

[29] El hecho de que las opiniones sobre el bien y el mal estén presentes en las partes no racionales se enfatiza en Lesses (1987).

[30] Con respecto a la preocupación de la parte racional por todo el ser, véase Joseph (1935), pp. 58–63, esp. 59: (La razón) le hace concebir un bien que lo satisface a él, y no sólo realizar tal o cual deseo particular; y le hace desear asimismo este bien. Murphy (1951), pp. 32–34, adopta un punto de vista más matizado.

Si la razón práctica participa en los deseos de las tres partes, ¿está Platón en lo correcto al afirmar que una de ellas posee un vínculo especial con la razón? Su aserto implica que los deseos optimizadores, los que se fundan en el razonamiento sobre lo que es mejor para mí en tanto totalidad, son especialmente racionales. Platón comparte esta idea con Butler, quien alega que el amor racional por uno mismo, al contrario de las pasiones particulares, apela a principios y metas basándose más en la autoridad que en la pura fuerza del deseo; al escoger los fines que seguirá, se guía por la reflexión acerca de cuál es el curso de acción para el que tengo mejores motivos, sin tomar en cuenta qué es lo que más deseo hacer.[31] Butler cree que el amor racional por uno mismo guarda una relación especial con la razón práctica porque no muestra ninguna inclinación por ciertos deseos o afecciones, sino que los toma en consideración con base en sus méritos. Si esto es lo que Platón tiene en mente, posee un fundamento para afirmar que las actitudes optimizadoras de la parte racional son distintivamente racionales; no están determinadas únicamente por la fuerza de cierto deseo que les sirva como antecedente para el fin que debe alcanzar la razón práctica.[32] Son resultado de la ponderación acerca de lo que es mejor, consideradas todas las cosas, para el alma en su conjunto, no de los deseos accidentales más poderosos que tiene el agente.[33]

Debemos examinar más detenidamente esta afirmación para ver cómo distingue los deseos racionales de los irascibles y de los apetitivos. La parte irascible no se inclina por un objeto particular sólo debido a que el objeto es deseado —que es la concepción de la parte apetitiva— sino que lo valora con la creencia de que posee alguna otra propiedad que merece ser valorada. Pero esta creencia sobre dicha propiedad valiosa ulterior refleja en sí misma los deseos y preferencias de la parte irascible; me enoja esta injusticia no porque yo entienda que la injusticia es mala, consideradas todas las cosas, sino porque así es como me han enseñado a reaccionar ante una injusticia

[31] Véase Butler, Sermons, II, pp. 13–17.

[32] Las actitudes de la parte racional pueden guiarse por objetivos no racionales. Véase §197.

[33] Si esta manera de explicar la división es correcta, Platón no cree que la división entre las partes racional y no racionales equivalga a una división entre la razón y el deseo. Como supone Aristóteles, atribuye una clase de deseo diferente a cada parte (*DA* 432b4–7).

evidente. Sólo la parte racional tiene deseos que se fundan en una convicción sobre lo que es mejor, no en la fuerza de otros deseos.

151. *Razones para la tripartición del alma*

Si ésta es la manera correcta de distinguir la parte racional de las otras dos, podemos ahora tratar de determinar si la tripartición del alma presentada por Platón resulta razonable. ¿Debe reconocer tres partes, y deben ser las tres que él reconoce?

Muchos críticos han convenido en que se justifica que Platón reconozca algo aparte de los aspectos racional y apetitivo, y han observado que las actitudes del aspecto irascible —relacionadas con el enojo, la autoestima, el honor y la vergüenza— son significativamente distintas de los apetitos. Resulta más difícil, no obstante, ver de qué manera estas actitudes podrían constituir en su conjunto una parte del alma que, con las partes racional y apetitiva, agota los diferentes tipos de motivos posibles.[34]

Esta dificultad podría resolverse si suponemos que las actitudes que Platón atribuye a la parte irascible pretenden ilustrar, no agotar, los deseos que están basados en una evaluación y que, por lo tanto, no son puramente apetitivos, pero tampoco optimizadores. Al reconocer que algunos deseos no son ni optimizadores ni puramente apetitivos, pero entrañan evaluaciones fundadas en los deseos y las aversiones, Platón reconoce una importante clase de deseos que sería pasada por alto si insistiéramos en una bipartición.

Una vez que entendemos los deseos que caracterizan cada parte del alma, también podemos decidir hasta dónde la alusión a los contrarios que hace Platón al principio capta adecuadamente sus motivos para reconocer tres partes. Podemos ver que una simple referencia a los contrarios no logra captar ciertas asimetrías importantes entre las partes.

Si pensamos en moverse hacia adelante y hacia atrás, o en ser pálido y ser moreno, como ejemplos de contrarios, la relación de contradicción parece ser simétrica en tanto "hacia adelante" no es más contrario con respecto a "hacia atrás" que "hacia atrás" lo es con respecto a "hacia adelante". Sin embargo, Platón describe una relación asimé-

[34] Murphy (1951), pp. 29 ss., sugiere, basándose en 443d7, que la división tripartita no pretende ser exhaustiva.

trica que incluye una relación simétrica.[35] En un sistema de gobierno parlamentario, podríamos decir que el gobierno y la oposición son opositores políticos y que, en esa medida, guardan una relación simétrica; no obstante, la tarea de la oposición consiste en oponerse a la política gubernamental, mientras que la tarea del gobierno consiste en no enfrentarse a la oposición y, en esa medida, la relación entre ambos es asimétrica. De modo semejante, si *p* y *q* son enunciados contradictorios, su relación es simétrica, pero si el orador *A* afirma *p* sin hacer referencia a las opiniones del orador *B*, y *B* contesta contradiciendo el aserto de *A* afirmando *q*, se produce una relación asimétrica entre los dos oradores y los dos enunciados.

Estas analogías son pertinentes para las afirmaciones de Platón sobre las tres partes del alma. Tanto la parte racional como la irascible se oponen a la apetitiva en la medida en que rechazan actuar con base en el apetito, en cuanto tal, en ocasiones particulares; la parte racional se opone a la irascible de igual manera. La parte apetitiva, sin embargo, no se opone en el mismo sentido a ninguna de las otras dos, aunque sus deseos puedan estar indudablemente reñidos con los de ellas. En esta medida, las relaciones entre las tres partes son asimétricas.

Si esto es correcto, entonces los ejemplos iniciales de Platón sobre la contradicción, que pretendían apoyar al Principio de los contrarios, resultan demasiado simples para exponer el tipo especial de contradicción (incluyendo el elemento asimétrico de la oposición) que tiene en mente. Hemos visto que al dividir el alma no se limita a recurrir a deseos conflictivos, los que de hecho tienden a impulsar al agente en direcciones incompatibles; recurre a deseos que se oponen a otros deseos, rechazándolos explícitamente (en el sentido descrito). Una vez que tomamos en cuenta el hecho de que Platón tiene en mente esta particular clase de contradicción, podemos objetar el hecho de que no explique cómo es que esa clase incluye más que la contradicción común, pero también podemos ver por qué tiene un buen motivo para afirmar que una contradicción de esta clase necesita ser explicada por medio de diferentes partes del alma.

[35] Éste no es el único caso en el que Platón utiliza una terminología vaga para las distintas relaciones. Cuando describe las cosas sensibles como "semejanzas", *homoiōmata*, de las Formas (*Parm.* 132d3), podríamos interpretar que quiere implicar que son similares, *homoia*, a las Formas. De hecho, no obstante, supone que si *x* es una *homoiōma* de *y*, entonces *x* es una copia de *y*; "ser una copia de" constituye una relación asimétrica que incluye la relación simétrica de la similitud.

152. *Las partes del alma como agentes*

Hasta aquí hemos examinado la manera en que Platón explica los deseos que son característicos de las distintas partes del alma. Sin embargo, no podemos comprender la naturaleza de una parte del alma si nos limitamos a entender el carácter de los deseos que la componen. Pues Platón también concibe las partes del alma como si fueran análogas a agentes; compara la parte racional con el ser humano, la irascible con un león y la apetitiva con una bestia cambiante de mil cabezas (588c7–d5).[36] La analogía sugiere que cada parte puede ser tratada como un agente particular, aunque los deseos de la parte apetitiva muestran mayor variedad (a medida que los diferentes aspectos, buenos y malos, de la bestia se van revelando).

La misma concepción de las partes en tanto agentes subyace en las observaciones de Platón sobre la forma en que pueden concordar mutuamente. La templanza exige el acuerdo entre las partes del alma sobre cuál de las tres debe gobernar. En la ciudad bien gobernada, "está presente la misma creencia entre los gobernantes y los gobernados sobre quiénes deberían (*dei*) ser los gobernantes" (431d9–e1); en el alma templada, pues, se espera que la parte apetitiva piense que la racional debería gobernar. En su descripción de la educación elemental, Platón alega que, antes de ser capaces de razonar, debemos habituarnos a disfrutar de lo bello (*kalon*) y a odiar lo vergonzoso, de modo que cuando lleguemos a la edad de la razón, acojamos lo primero con gusto, "reconociéndolo por su afinidad" (*di' oikeiotēta*, 402a3–4). Si la parte apetitiva reconoce cierto parentesco en la parte racional, no puede advertir únicamente que esta última escoge actuar del modo que ella también escoge; también debe advertir que las dos partes son impulsadas por algunas consideraciones iguales. ¿Puede producirse esta clase de afinidad entre las partes no racionales y la racional?

La parte racional, según la describe Platón, reflexiona sobre lo que es mejor para cada parte y para todas las partes en conjunto (442c6–8). En consecuencia, apela a los objetivos de cada una de las partes no racionales, asegurándoles cierto grado razonable de satisfacción. Esta seguridad recomienda que sea la parte racional la que gobierne a las dos partes no racionales.

Si hemos de atribuirle estas actitudes de aceptación y rechazo a la parte apetitiva, debemos suponer que posee cierta estructura que la

[36] Sobre esta analogía, véase §202.

hace algo más que una simple serie de apetitos. Los agentes manifiestan cierta actitud hacia sus deseos como un todo, y a la luz de esta actitud les dan prioridad a algunos deseos sobre otros. La parte apetitiva debe ser capaz de proceder así, a fin de que pueda reconocer que la racional la satisface y comparte sus objetivos, no sólo que comparte este objetivo particular aquí y ahora.

¿Pero ha cometido Platón un error al atribuir estos aspectos de la agencia a una parte no racional del alma? Si las partes no racionales concuerdan con la racional, parecen tener la disposición mental de las personas razonables, pero puesto que Platón les ha negado deseos optimizadores, ¿no les ha negado también la disposición mental de las personas razonables? Si carecen de esta disposición mental, ¿cómo pueden tener las actitudes que deben tener para hacer lo que se espera que hagan?

Esta dificultad podría sugerir que Platón ha cometido un error al atribuirle a cada parte la estructura que la vuelve capaz de reconocer una afinidad con las otras y concordar con ellas. Parece haber llevado su analogía política demasiado lejos y haber introducido un elemento antropomórfico contraproducente en su descripción de las partes del alma. Al tratar las dos partes no racionales del alma como si fueran capaces de comportarse igual que personas razonables, parecería estar tratando a cada una como si fuera un agente con su propia parte racional. Para comprender de qué manera este "agente" toma sus decisiones, se supone que debemos dividir su alma en tres; si también debemos convertir a cada una de estas tres partes en un agente, caemos aparentemente en una regresión viciosa.

A fin de evitar esta objeción, Platón debe mostrar que una parte no racional posee la estructura y la unidad suficientes para concordar con la parte racional y que, no obstante, carece de una parte racional propia. ¿Puede mostrar esto?[37]

153. *La unidad de cada parte del alma*

Si una parte del alma es capaz de reconocer su afinidad con otra, debe reconocer la afinidad en sí y, por lo tanto, debe tener aparentemente una concepción de sí misma. ¿Cómo sería tal concepción?

[37] Los aspectos antropomórficos de la división platónica se discuten en Murphy (1951), p. 69; White (1979), p. 129; Annas (1981), pp. 142–146; Moline (1978), pp. 10–14, 22–26; Reeve (1988), p. 139.

Resultaría muy difícil suponer que, por ejemplo, el aspecto apetitivo incluye realmente una concepción de sí mismo como parte de un todo (de la misma manera en que la concepción que una persona tiene de sí misma incluye una concepción de sí misma como, digamos, parte de una comunidad); pues necesitaría también, supuestamente, cierta concepción del todo del que forma parte, y una vez que le atribuimos tal concepción al aspecto apetitivo, corremos el riesgo de volver a duplicar el alma cuya estructura se supone que debemos analizar. Evitaremos esta dificultad si pensamos que la concepción que nuestro aspecto apetitivo tiene de sí mismo es una versión limitada de la concepción que tenemos de nosotros mismos. ¿Qué se le puede atribuir al aspecto apetitivo dentro de los límites apropiados?

Si tenemos una concepción de nosotros mismos, nos referimos al pasado y al futuro; somos capaces de sentir culpa (en el sentido mínimo del desagrado que nos causa algo que hicimos en el pasado, si, por ejemplo, renunciamos tontamente a un placer que podríamos haber disfrutado), y también de sentir miedo y esperanza. En estas actitudes asociamos nuestro apetito presente con una variedad de otros apetitos pasados y futuros. En esta medida tenemos una concepción de nosotros mismos y de lo que nos satisface, aparte de cualquier deseo particular. Resulta incluso más fácil advertir de qué manera las actitudes de la parte irascible —rabia, vergüenza, orgullo— se caracterizan por entrañar cierta concepción de uno mismo como la persona cuyo logro se está considerando, que ha hecho algo vergonzoso, o cuyos intereses han sido lesionados. Desde el punto de vista de la parte racional, la concepción que cada una de las partes no racionales tiene de sí misma es al mismo tiempo una concepción parcial del ser al que pertenece la parte; pero la parte misma no reconoce esta relación con un ser mayor.

Tener este tipo de conciencia de uno mismo —y por lo tanto estar expuesto a estos diversos sentimientos— no equivale necesariamente a ser capaz de criticar o modificar un deseo presente a la luz de cierta concepción del interés propio en su conjunto. A un niño podría faltarle esta clase de facultad crítica, y aun así ser consciente de que sus deseos pertenecen a algo que temporalmente se ha ampliado y que contiene más que un tipo de apetito. La concepción pertinente de uno mismo exige ciertas capacidades racionales, pero no los deseos optimizadores racionales que corresponden a la parte racional del alma.

Si la parte apetitiva tiene deseos que se sustentan en esta concepción de sí misma, entonces es capaz de ser motivada por la conciencia

de que x es un medio instrumental más eficiente que y. Si a mi parte apetitiva le interesa exclusivamente este apetito accidental, las consideraciones sobre la eficiencia la dejarán indiferente. Esas consideraciones me dicen que un medio se adecua mejor que otro a mis diversos objetivos apetitivos, pero tal información no motivará a mi parte apetitiva a menos que tenga cierto interés por sus otros objetivos.[38]

¿Podemos determinar si Platón cree que los deseos mediados por las consideraciones sobre la eficiencia pertenecen a la parte apetitiva? Ya hemos observado que, desde su punto de vista, el deseo de x es un apetito si es resultado del deseo de un objeto del apetito y, así como de la creencia de que x es un medio para llegar a y. Platón muestra que ésta es su opinión al tomar el deseo de riqueza como un deseo apetitivo. Sin embargo, si así piensa, le será imposible negar que la reflexión sobre el medio más eficiente también puede resultar en un apetito. Es difícil entender de qué manera podríamos formarnos un firme deseo de riqueza como medio para satisfacer nuestros apetitos si no nos interesara la eficiencia; sólo si comparamos la riqueza con los otros medios de satisfacer los apetitos en el transcurso del tiempo, la preferiremos como una cuestión de política (ya que, por ejemplo, la acumulación y la conservación de riquezas exige normalmente que restrinjamos en cierta medida la satisfacción de los apetitos a corto plazo). El hecho de que Platón reconozca un apetito de riquezas indica que considera que algunos deseos mediados por consideraciones sobre la eficiencia son apetitos.

Así, pues, la parte apetitiva comparte dos características con la parte racional: (1) Le interesan los deseos que puedan surgir con el transcurso del tiempo; las consideraciones sobre la eficiencia entrañan cierta referencia a los deseos que espero tener, aunque no existan posibilidades inmediatas de satisfacerlos. (2) Su preocupación por el futuro le hace ponderar sus intereses; si me preocupa la eficiencia, debo a veces poner más atención en satisfacer algunos de mis deseos futuros que en satisfacer el deseo que tengo aquí y ahora. Si no procurara de tanto en tanto satisfacer estos deseos futuros, me sentiría siempre indiferente, desde el punto de vista de la parte apetitiva, con respecto a la mayor o menor eficiencia de los medios para alcanzar el mismo objetivo.

[38] Acerca de la eficiencia, véase §198.

No obstante, aunque la parte apetitiva posee sus propias preferencias jerárquicas, a veces las viola. En ocasiones podemos percatarnos de que nuestros apetitos futuros o los apetitos que más nos interesan serán satisfechos si nos abstenemos de satisfacer este particular apetito presente, pero aun así podemos optar por satisfacerlo. Si esto es incontinencia dentro de la parte apetitiva, y si la incontinencia entraña un conflicto entre ésta y la parte racional, ¿debemos admitir que hay una parte racional en la parte apetitiva que se opone a una parte apetitiva de la parte apetitiva? Si es así, Platón cae en una regresión viciosa.

Sin embargo, este conflicto entre las preferencias no implica incontinencia, si la incontinencia implica un conflicto entre lo que deseamos más vivamente y lo que reconocemos como las mejores razones evaluativas. Este reconocimiento de las mejores razones exige que aceptemos la distinción de Butler entre autoridad y fuerza; debemos reconocer los méritos de un curso de acción particular aparte de la fuerza de nuestros deseos. Si esto es necesario para la incontinencia, el conflicto entre los deseos que habrán de satisfacerse a corto y largo plazo no es ni necesario ni suficiente para que aquélla se dé. Aunque la parte apetitiva es capaz de reconocer los conflictos entre la satisfacción a corto y a largo plazo, carece de un sistema de valores que tome en cuenta algo más que la fuerza comparativa de los distintos deseos.

La parte apetitiva reconoce, pues, las consideraciones sobre la eficiencia, pero no encuentra motivo alguno, aparte de un deseo fortuito que habrá de satisfacerse a largo plazo, para sentirse impulsada por aquéllas. Si el deseo de una particular satisfacción se vuelve más vivo que mi deseo a largo plazo, la parte apetitiva deja ya de reconocer los motivos que la llevaban a preferir la satisfacción a largo plazo. En la parte apetitiva, la conducta más semejante a la incontinencia es en realidad un cambio de opinión o de preferencia; ninguna evaluación racional persistente se opone a mi preferencia actual, y por lo tanto no hay lugar para la incontinencia.

154. *Relaciones entre las partes del alma*

Esta descripción facilita entender que la parte apetitiva encuentre algo que le es afín en la parte racional y que acepte el gobierno de esta última sin necesidad de convertirse ella misma en otra parte racional. Como la parte apetitiva tiene cierto interés —aunque no siempre es su interés

dominante— en un ser temporalmente ampliado, es capaz de advertir que esta clase de interés se satisface a través de la parte racional. De hecho, en ocasiones la parte apetitiva reconocerá que la racional se desempeña mejor que ella, pues su avasallante deseo de encontrar satisfacción a largo plazo se derrumba bajo la presión de los intensos deseos a corto plazo, mientras que la parte racional conserva su deseo dominante por lo que es mejor.

Casi siempre, pues, la parte apetitiva quiere tener la seguridad a largo plazo de no sufrir dolores graves más de lo que quiere una gratificación inmediata particular; en estos estados de ánimo podemos reconocer que su objetivo será mejor logrado si se deja guiar por el firme plan de la parte racional, que busca estar exenta a largo plazo de dolores graves más que encontrar una gratificación inmediata. Evidentemente, la parte apetitiva dejará de lado esta preferencia cuando se forme en ella un deseo especialmente vivo de una gratificación inmediata; aun así, puede tomar medidas, en los momentos en que tiene la preferencia futura, para que se le haga difícil violarla.

Cuando la parte apetitiva reconoce estos puntos de acuerdo con la parte racional, también puede formarse un deseo de segundo orden para hacer lo que la parte racional le indica; aunque inicialmente este deseo se forme con base en deseos puramente apetitivos y en sus objetos, el resultado será la formación de deseos ulteriores que el agente no podría haber tenido si no contara con una parte racional. Esta capacidad de la parte apetitiva le permite ocupar un sitio en la educación moral. Aun cuando en un principio no me preocupe por la acción templada o justa, aprendo a escuchar a la parte racional (la mía o la de otra persona) porque satisface mis apetitos a largo plazo. Una vez que comienzo a escucharla, llego a adquirir su preferencia por la acción templada y justa. Al formarme esta preferencia, también aumentará mi propensión a seguir las preferencias que tengo a largo plazo aun cuando nazca en mí un vivo deseo por una satisfacción inmediata.

De esta manera la parte apetitiva es capaz de adoptar algunos de los objetivos de la parte racional; los adopta no por los motivos que impulsan a la parte racional, sino porque advierte la relación que guardan con sus propios objetivos. Aunque no pueda ser una compañera completamente esclarecida o igual (ya que no reconoce todos los motivos que impulsan a la parte racional), puede cooperar con la parte racional, y a medida que sus preferencias se vayan configurando de

acuerdo con las de esta última, se volverá una compañera más confiable.

Si esta explicación de la estructura de la parte apetitiva resulta razonable, se puede ofrecer una similar para la parte irascible, que Platón supone menos variada y más uniforme que la primera. En ambos casos podemos explicar por qué Platón tiene derecho a tratar las partes no racionales como si tuvieran propiedades de agentes. Puesto que no las trata como agentes racionales, evita toda regresión viciosa en lo tocante a la composición de las partes.

Al atribuirle una estructura a una parte del alma, Platón coincide con Sócrates en un aspecto que no se había puesto claramente de manifiesto en los ejemplos particulares sobre el conflicto entre las partes.[39] Sócrates considera que un único deseo no explica por sí solo una acción; un deseo particular hace comprensible la acción porque el deseo mismo es comprensible, ya que encaja dentro de una pauta de elecciones y acciones a largo plazo. Sin embargo, Sócrates infiere que los deseos vuelven comprensible a la acción porque en última instancia se encaminan a la felicidad del agente, mientras que Platón considera que la felicidad no es necesariamente el único objetivo a largo plazo que nos permite explicar las acciones particulares. Desde el punto de vista de Platón, las partes no racionales del alma poseen algo de la estructura que Sócrates atribuye a los deseos del agente racional, pero sólo la parte racional posee la estructura que se enfoca a la felicidad del agente.

Como la estructura de cada parte del alma es esencial para su función explicativa, debemos suponer que Platón la toma en serio. Sus observaciones sobre el acuerdo y la armonía entre las partes del alma no son una mera metáfora o un desafortunado antropomorfismo; se fundan en una visión defendible de la naturaleza de las tres partes. Este resultado es importante para evaluar su explicación de las virtudes, pues ésta se apoya en afirmaciones ulteriores sobre el acuerdo y la afinidad entre las partes del alma. Debemos examinar si estas afirmaciones ulteriores son defendibles.

[39] Sobre la incontinencia y la inteligibilidad, véase §148.

14

EL LIBRO IV DE LA *REPÚBLICA*: LAS VIRTUDES

155. *La división del alma y la explicación de las virtudes*

El libro IV presenta una crítica aguda y radical de la psicología moral que Sócrates adopta y defiende en los diálogos de juventud. La identificación socrática de la virtud con el conocimiento depende de su creencia de que el conocimiento de lo que es mejor basta para escoger lo que es mejor; por lo tanto, depende de su rechazo a la incontinencia. El *Protágoras* muestra que Sócrates reconoce esta relación entre sus ideas sobre la incontinencia y su concepción sobre la virtud. El *Gorgias* expresa en ciertas ocasiones los mismos supuestos socráticos sobre el conocimiento y la acción, pero en otras reconoce una distinción entre los deseos racionales y no racionales; resulta difícil determinar hasta dónde conviene con los diálogos socráticos breves y hasta dónde Platón es consciente de su desacuerdo con la postura de Sócrates. Como en la *República* se rechaza la explicación que éste ofrece de la motivación, es razonable esperar que también se rechace su explicación de las virtudes.

En el *Laques*, el *Cármides* y el *Protágoras* se eliminan los componentes no cognoscitivos de las virtudes. Podríamos suponer, desde el punto de vista del sentido común, que una persona puede creer que es mejor mantenerse firme y arrostrar el peligro, pero que aun así tiene miedo de hacerle frente, de modo que huye; aparentemente le falta "persistencia" (*karteria*), la cual fue eliminada de la discusión sobre la valentía en el *Laques*. De modo semejante, parece muy posible que una persona crea que sería mejor evitar este particular placer y, no obstante, que tenga apetitos desordenados que le impulsan a buscarlo. Carece de apetitos "ordenados" o "serenos", los cuales fueron eliminados de la discusión sobre la templanza en el *Cármides*.

En el libro IV de la *República*, Platón les restituye estos elementos no racionales a la valentía y la templanza. La clase de educación moral elemental que se describe en los libros II y III pretende inculcar en las personas las respuestas no cognoscitivas correctas para que no puedan tolerar el tipo de conflicto que Platón, al contrario de Sócrates, considera a la vez psicológicamente posible y moralmente peligroso. El placer y el dolor de los jóvenes han de estar formados de tal suerte que tomen el rumbo que la razón va a aprobar cuando se presenten y, de este modo, cuando los jóvenes adquieran el juicio racional correcto, acogerán de buen grado y aceptarán lo que éste les diga (401e–402a).

La descripción de las cuatro virtudes cardinales parece reflejar el énfasis que pone Platón en las fuentes no racionales de la acción correcta. La valentía ya no se identifica con el conocimiento del bien y del mal; por el contrario, se la identifica con una condición de la parte irascible, que se apega tenazmente, incluso frente al peligro, a las opiniones correctas sobre lo que debe hacerse (429b8–c3). La templanza se toma como una condición de la parte apetitiva, que acepta el gobierno de las dos partes superiores del alma (432c6–9). Sólo la sabiduría se describe como una virtud de la parte racional, y la justicia se identifica con la manera en que cada parte desempeña su función propia en el alma entera.

Estas aparentes diferencias con respecto a la ética socrática no resultan sorprendentes a la luz de la tripartición platónica del alma. Es más difícil, no obstante, determinar hasta qué punto Platón rechaza la postura socrática. Al argumentar que las virtudes poseen aspectos no cognoscitivos, Platón conviene con un elemento del sentido común en contra de Sócrates. Pero el sentido común también tiende a creer que las virtudes son separables, incluso opuestas entre sí, y que el conocimiento no es ni necesario ni suficiente para la virtud. Las ideas de Sócrates con respecto a la motivación le dan una razón para rechazar estas opiniones del sentido común; una vez que Platón rechaza las ideas socráticas sobre la motivación, ¿retoma las creencias del sentido común acerca de estos puntos?

156. *Relaciones entre las virtudes: la valentía*

En los diálogos de juventud, Sócrates refuta la separabilidad de las virtudes y, a partir de esto, defiende la Tesis de la reciprocidad, alegando que cada virtud debe tener como resultado una acción bella

y benéfica y que todas las virtudes son necesarias para una acción bella y benéfica. No traza una marcada distinción entre la Tesis de la reciprocidad y la Tesis de la unidad, la afirmación de que todas las virtudes son idénticas al conocimiento del bien. Esta última tesis se basa en el aserto de que el conocimiento es necesario y suficiente para la virtud. En el *Menón* Platón expresa quizá algunas dudas sobre la Tesis de la unidad.[1] Puesto que en el libro IV de la *República* se rechaza la negación socrática de la incontinencia, cabría esperar que Platón infiera que el conocimiento no basta para la virtud y, por lo tanto, que niegue la Tesis de la unidad; no obstante, si la niega, está todavía en libertad de sostener algunos elementos de la Tesis de la reciprocidad. ¿Qué es en realidad lo que sostiene?

Si nos centramos en su descripción inicial, parecería que la valentía es evidentemente separable de las otras virtudes, refutando así la Tesis de la reciprocidad. Platón sugiere que una persona valiente tiene una opinión correcta, estable y duradera, sobre lo que debe y lo que no debe temerse (429b8–c3). La educación debe infundirle estabilidad a la opinión mediante una capacitación no cognoscitiva; hay que instruir a la parte irascible de modo que la persona valiente conserve su opinión sobre lo que es mejor y lo que es peor a pesar de las tentaciones del placer, el dolor y los temores (429–430b). Si preservar la opinión correcta basta para la valentía, entonces las únicas fuentes de la cobardía son las tentaciones que cambian nuestras creencias sobre el bien y el mal. Desde este punto de vista, el placer y el dolor nos impiden ser valientes sólo porque nos llevan a pensar que no es tan malo evitar el peligro y que un curso de acción cobarde nos ofrece beneficios compensatorios.

Si éste es el punto de vista de Platón, la valentía parece ser separable de la templanza, pues identifica esta última con el control, mediante los deseos y la sabiduría de la parte racional, de los deseos de la parte apetitiva (430e–431d). Más adelante identifica la templanza con el acuerdo entre las partes del alma que han de ser regidas por la racional (442c10–d1). Esta explicación relaciona la templanza con el orden (*kosmos*, 430e6; *cfr. Cár.* 159b3; *G.* 504d1) del alma. Si Platón supone (1) que el hecho de que la parte irascible preserve la opinión correcta basta para la valentía, y (2) que esta preservación de la opinión verdadera no implica el acuerdo de la parte apetitiva, entonces

[1] Sobre la Tesis de la unidad, véanse §§28, 29, 59, 97.

resulta inconsistente que piense que la valentía requiere de la templanza. ¿Acepta alguno de estos supuestos?

Platón reconoce que un deseo apetitivo puede entrar en conflicto con un deseo de la parte irascible basado en la opinión correcta, pues sugiere que una persona con apetitos excesivamente fuertes y desviados aún puede conservar, como en el caso de Leoncio, su opinión sobre el bien y el mal, aunque no actúe de acuerdo con ésta. En consecuencia, parece aceptar el segundo supuesto. Si también acepta el primero, entonces alguien como Leoncio podría ser valiente y, no obstante, no llevar a cabo la acción valiente debido a que sus apetitos lo impulsan a pesar de su persistente opinión verdadera sobre el bien.

¿Pero acepta Platón esta conclusión? Si lo hace, debe convenir en que algunas personas valientes pueden comportarse como cobardes debido a que son valientes e intemperantes a la vez. Si está obligado a decir esto, su explicación de la valentía no logra describir una tendencia confiable a realizar la clase de acciones que normalmente se esperan de un valiente; tal explicación transgrede una sencilla condición de adecuación para ser una explicación de la virtud.

Puesto que Platón no puede aceptar este resultado, debe rechazar por lo menos uno de los dos supuestos que lo condujeron hasta él. De hecho, las mismas consideraciones tienden a debilitar ambos supuestos. Platón podría argumentar que una mera opinión verdadera y persistente no basta en realidad para la valentía; mientras que cierta clase de opinión verdadera y persistente basta para la valentía, esta clase no es posible si falta la templanza. Podríamos alegar que, si bien una persona como Leoncio logra conservar su opinión verdadera en una ocasión particular, no puede tener una opinión verdadera apropiadamente estable; el placer que encuentra en esta ocasión debilitará poco a poco su opinión de que lo que está haciendo es malo. Aunque la condición de Leoncio pueda ser la condición temporal de una persona cuya alma se encuentra imperfectamente educada, no es preciso convenir en que se trata de una condición estable; el hábito de cometer acciones incontinentes debilita gradualmente la opinión correcta. Aristóteles alude a este efecto del apetito desordenado cuando observa que el placer destruye los "principios" del agente (*EN* 1140b16–20).

Tenemos motivos para suponer que Platón conviene con Aristóteles en este punto, ya que cuando describe la convicción estable que caracteriza a la valentía, menciona los "disolventes" que amenazan

con deshacer las opiniones de la parte irascible (430a6–b2). El primero de estos disolventes es el placer. Si Platón piensa que el placer socava las opiniones verdaderas, pero Leoncio tiene una opinión verdadera junto con los placeres equivocados, debe suponer, al igual que Aristóteles, que los efectos disolventes del placer llevan tiempo. Debe distinguir entre la tenacidad a "corto plazo" de alguien como Leoncio y la tenacidad a "largo plazo" que caracteriza a la persona valiente. Puesto que la tenacidad a corto plazo puede no estar acompañada por la valentía, admite la acción incontinente; como la tenacidad a largo plazo exige estar exento de los efectos disolventes de placeres y dolores desviados, no admite las acciones incontinentes o cobardes.

Así, pues, para comprender la idea que Platón tiene de la valentía, no debemos caer en el error de suponer que sólo las condiciones de la parte irascible afectan la valentía de una persona. Debe creer que también la afectan las condiciones de la parte apetitiva; y puesto que cree esto, también debe pensar que la valentía no es posible si no va acompañada por la templanza. La explicación que ofrece Platón de la valentía no implica, por lo tanto, que las virtudes sean separables.

157. *Relaciones entre las virtudes: la templanza*

La manera en que Platón describe la templanza como el acuerdo entre las partes del alma implica que los apetitos de las personas templadas no son lo suficientemente fuertes o díscolos para llevarlas a actuar en contra de sus opiniones verdaderas sobre el bien y el mal. Esta condición ordenada de los apetitos parece ser separable de la opinión persistente que se requiere para la valentía y, por lo tanto, la templanza parece ser separable de esta última.

Sin embargo, resulta difícil entender de qué modo los apetitos ordenados, si no se cuenta con una parte irascible bien instruida, bastan para asegurar la clase normal de acción templada. Pues incluso si una persona tiene apetitos ordenados, en ocasiones se sentirá tentada en cierta medida a buscar un placer contrario a lo que, originalmente, considera como lo mejor. Si su parte irascible no está bien educada, su opinión verdadera sobre lo que es mejor no será estable, y cambiará fácilmente de parecer ante la perspectiva de un placer. Platón no puede pretender que consideremos a esta persona voluble y autoindulgente como templada.

Por este motivo parecería que la templanza genuina requiere de la valentía, tal como la valentía genuina requiere de la templanza. Si

Platón pretendiera que las virtudes son separables, se vería obligado a aceptar consecuencias que arrojarían serias dudas sobre su explicación. Si no quiere verse forzado a admitir estas consecuencias, debe señalar por qué su explicación de la templanza no implica que la persona que tiene deseos ordenados pero vacilantes es templada. Quizá pueda decir que quien se deja llevar fácilmente a perseguir placeres que atraen a su parte apetitiva carece en realidad del orden psíquico correcto. Si la parte racional está dispuesta a cambiar de opinión para satisfacer a la apetitiva, podría argumentar Platón, entonces está aceptando en realidad el dominio de la parte apetitiva y, por lo tanto, no pertenece a un alma templada. Para que la parte racional ejerza un auténtico control se necesita de la opinión persistente correcta que está garantizada por la valentía.

Platón no cree, pues, que la persistencia sin orden baste para la valentía, ni que el orden sin persistencia baste para la templanza. Al partir de la persistencia en el caso de la valentía y del orden en el caso de la templanza, Platón está arrancando del sentido común, pero no conviene en que estos rasgos constituyan todo el contenido de las virtudes. Los diálogos socráticos muestran que la mayoría estaría perfectamente dispuesta a separar la valentía de la templanza sobre estos lineamientos, y Sócrates no explica de manera adecuada por qué el sentido común se equivoca. En el libro IV de la *República* Platón confronta el punto de vista del sentido común en forma más directa e intenta mostrar que las expectativas de éste sobre la persona valiente y la templada debilita su convicción de que estas virtudes son separables. Las opiniones comunes sobre cada virtud identifican algunas características importantes, incluso distintivas, de la virtud, pero no justifican que separemos esta virtud de las otras. Aun cuando reconozcamos diferentes partes del alma y admitamos que cada virtud necesita elementos no cognoscitivos, debemos seguir insistiendo en la inseparabilidad de las virtudes.

158. *La justicia y las otras virtudes*

La justicia plantea un problema especialmente escabroso sobre la separabilidad de las virtudes. Platón parece tratar a la sabiduría como la virtud de la parte racional, a la valentía como la virtud de la parte irascible y a la templanza como la virtud de la parte apetitiva. Sin embargo, la justicia carece de una parte del alma que sea su propietaria; por el contrario, es el estado en el cual cada parte "realiza su propio

trabajo" o "desempeña su propia función" (441e2). ¿Cree Platón que alguien puede tener las otras tres virtudes, o algunas de ellas, sin satisfacer esta condición de la justicia psíquica? Si es así, rechaza entonces la reciprocidad de las virtudes. ¿Pero cómo serían estas virtudes? Si, por otro lado, piensa que cada una de las otras virtudes implica a la justicia psíquica, ¿por qué la trata como una virtud distinta en vez de tratarla como un aspecto de cada virtud?

En primer lugar, ¿qué requiere cada parte del alma para desempeñar su propia función? Se ha anticipado varias veces en la *República* cierta relación entre la justicia y el desempeño de la propia función. Se la sugiere en el libro I, tanto en la discusión de la concepción de la justicia de Simónides como en el argumento sobre la función humana.[2] Al principio del libro IV, en la discusión sobre la justicia en la ciudad, Platón señala que es común observar una conexión entre la justicia y el desempeño de la función de cada quien. Explota esta conexión al argumentar que la ciudad es justa cuando cada individuo realiza su propio trabajo, apegándose a la tarea que le ha asignado la ciudad. Se afirma otra relación más entre la justicia y el desempeño de la propia función en la discusión sobre la justicia y el individuo, cuando Platón sostiene que un individuo será justo y desempeñará su propia función si las partes de su alma llevan a cabo sus funciones respectivas; con esto traza un paralelismo entre la justicia individual y la justicia en la ciudad (441d12–e2).

En esta última afirmación, la frase "desempeñar su propia función" no ha sido todavía explicada. Platón no está sosteniendo que un individuo es justo en tanto lleva a cabo lo que le prescribe la ciudad, contribuyendo así a la justicia en esta última; si fuera esto lo que quiere decir, el contenido de "desempeñar su propia función" ya estaría explicado, pero Platón señala que aún es preciso dar cuenta de él.[3] El contenido se explica recurriendo a la tripartición del alma; una vez que se ha referido a la tripartición, Platón argumenta que el desempeño de la propia función que es pertinente a la justicia en el

[2] Con respecto a la función humana, véase §125.

[3] El punto de vista al que aquí me opongo es sostenido por Vlastos (1971c), p. 130, y se discute en Irwin (1977a), p. 332. Murphy (1951), pp. 12–14, previene contra el tipo de concepción que acepta Vlastos. La importancia del aserto sobre la función se enfatiza correctamente en Gosling (1973), pp. 55–57.

individuo consiste en los estados y relaciones correctos de las partes del alma; no consiste en una acción exterior (443c4–d3). Al hablar de la función, Platón tiene en mente cierta concepción de la condición psíquica propia de un ser humano que posee capacidades humanas. Alega que esta condición exige que la parte racional gobierne con base en su sabiduría, que la parte irascible apoye a la racional debido a su instrucción afectiva y que la parte apetitiva se mantenga en sumisa subordinación a las otras dos partes (441d12–442b4, 443c9–444a3).

¿Cómo tendrían que ser las otras virtudes si no exigieran una justicia psíquica? Encontraríamos una fácil respuesta a esta pregunta si pensáramos que la valentía y la templanza son separables, pues podríamos concebir a la persona valiente con una parte apetitiva desordenada y a la persona templada con una parte irascible inestable. Pero como Platón considera que la valentía y la templanza no pueden separarse de este modo, está imposibilitado de ofrecer este argumento para separarlas de la justicia. Por los motivos expuestos, cada una de estas virtudes requiere de la cooperación entre las partes del alma.

¿Podría existir este tipo de cooperación en un alma cuyas partes no desempeñaran las funciones que les son propias? Es más fácil considerar un supuesto caso de templanza en el cual la parte apetitiva de una persona conviene de mala gana en ser controlada por la parte racional. ¿Constituye esto un buen orden del alma? Ninguna de sus partes se desvía de su lugar adecuado; la analogía política consistiría en la aceptación renuente o de mala gana de las clases inferiores a ser regidas por los guardianes. En ese caso la persona templada enfrentaría continuamente una lucha del tipo que afronta Leoncio; aun cuando éste venciera, sus apetitos se mostrarían a menudo renuentes y recalcitrantes. ¿Considera Platón que éste es un caso de templanza?

Se trata de la clase de persona que Aristóteles denomina "continente" (en oposición a incontinente), pero que no es propiamente virtuosa (*EN* 1102b25–28). En la persona continente, la parte no racional se conforma a las exigencias de la parte racional, pero lo hace con renuencia. En la persona virtuosa, en cambio, la parte no racional se encuentra en armonía con la racional en tanto carece del tipo de deseos que causa la renuencia de la persona continente (1102b25–28). Mientras que la persona continente lamenta tener que renunciar a estas particulares satisfacciones apetitivas, y por lo tanto tiene que esforzarse por hacer lo correcto, la persona templada tiene apetitos

bien entrenados que no le causan aflicción ni renuencia.[4] Aunque Platón no traza una distinción explícita que se corresponda con la de Aristóteles, nos resultará provechoso preguntar si considera que la conformidad es suficiente para la virtud o si conviene con Aristóteles y también exige armonía.

Algunas de sus observaciones podrían sugerir que la conformidad basta para la virtud. Describe la templanza como el "autodominio" y el "control sobre los placeres y apetitos" (430e6–431a2). Esta caracterización anticipa a la descripción que hace Aristóteles de la continencia. Podría defenderse un punto de vista similar con respecto a la valentía. Estas observaciones indican que el control de la parte racional y la conformidad de la parte no racional son, en conjunto, suficientes para la virtud. Si esto es lo que Platón quiere decir, entonces sus condiciones para ciertas virtudes se asemejan a las condiciones de Aristóteles para la continencia, y resultan menos exigentes que las condiciones aristotélicas para la virtud.

Esta clase de conformidad no puede constituir la justicia psíquica. Aunque las partes del alma de una persona continente sigan ocupando el lugar que les corresponde, no desempeñan su función apropiada por el bien del alma entera, pues no es la función propia de las partes inferiores resistirse o quejarse del gobierno de la parte racional. Así, pues, si Platón cree que la continencia aristotélica basta para sus conceptos sobre la templanza y la valentía, pero que es insuficiente para su idea de la justicia, deberá convenir en que esta última no es necesaria para las dos primeras. Mientras que la templanza y la valentía parecen exigir únicamente la conformidad de las partes del alma a las reglas que se les prescriben, la justicia parece requerir también que las partes guarden la actitud correcta entre sí.

Cabe dudar, no obstante, si esta contraposición entre la justicia y las demás virtudes puede sostenerse. El hecho de que Platón lo rechaza resulta evidente en el contexto político. La conformidad renuente de las clases inferiores en una ciudad no sería la condición ideal, pero se supone que debemos tener en mente la ciudad ideal para comprender el carácter de la persona virtuosa. Cuando Platón aplica esta analogía, aclara que en realidad no considera que la conformidad sea suficiente

[4] Joseph (1935), cap. 6, argumenta en favor de las conexiones entre la *Rep.* IV y la doctrina aristotélica del término medio, sin mencionar la relación que he indicado. Murphy (1951), p. 19 (véase también Reeve (1988), p. 316 y nota 3), sugiere que existe un vínculo con el contraste que establece Aristóteles entre la virtud natural y la virtud plena del carácter (*EN* 1144b1–14).

para la templanza. Aunque al principio describe a esta última como la conformidad y el control, también la caracteriza como la concordia (431d8, 432a6–9) e incluso la amistad (442c10–d3) entre las tres partes que funcionan bajo el sabio dominio de la parte racional. Estas últimas descripciones anticipan la caracterización aristotélica de la virtud en oposición a la continencia (*EN* 1102b25–28).

Esta distinción entre la conformidad y la amistad está justificada por la concepción de Platón de que cada parte del alma posee características que se asemejan a las de un agente.[5] Puesto que cada una de las dos partes racionales tiene cierto interés en sí misma como algo más que un simple conjunto de deseos, podemos ver que la parte racional se interesa por los fines de las otras dos. La amistad es resultado del reconocimiento de estas preocupaciones e intereses compartidos; la amistad entre las partes del alma bajo la guía correcta de la parte racional constituye la virtud aristotélica, no sólo la continencia aristotélica.

En consecuencia, la templanza y la valentía no son separables de la justicia, pues la concordia y la amistad requeridas por las dos primeras sólo son posibles si las diferentes partes del alma desempeñan las funciones que les son propias como lo hacen en un alma justa. Platón quiere distinguir la justicia de las otras condiciones de la virtud, no porque crea que es separable de las demás virtudes, sino porque quiere trazar la distinción aristotélica entre la continencia y la virtud. Al distinguir la justicia en tanto armonía psíquica de la mera conformidad y el simple dominio, pone en claro que la virtud genuina exige más que conformidad y dominio.[6]

[5] Con respecto a las partes del alma en tanto agentes, véase §152.

[6] Esta relación entre Platón y Aristóteles tiende a apoyar una observación general de Brochard (1912), p. 169, quien comenta: "La morale est peut-être la partie du système de Platon qui, du moins en France, a été le moins étudie par les historiens et les critiques." Sugiere que esto puede deberse a que Platón se ubica entre las dos principales contribuciones a la filosofía moral, la de Sócrates y la de Aristóteles. Contra esta tendencia, argumenta: "la morale d'Aristote se trouve plus qu'en germe dans celle de son maitre. Les principales doctrines auxquelles la disciple a attach son nom ont déjà été, sinon formulées d'une manière aussi heureuse, du moins très nettement aperçues et fortement exposées par le maître. Ici, comme en bien d'autres questions, les deux philosophies, en dépit de différences notables, se continuent l'une l'autre beaucoup plus qu'elles en sont opposes et se complètent bien loin de se contredire" (p. 170). Para probar cabalmente esta afirmación será preciso un estudio de los últimos diálogos de Platón, pero se puede desarrollar una buena defensa de la misma (según lo considera Brochard) basándose sólo en la *República*.

159. *¿Es el conocimiento necesario para la virtud? La analogía política*

Si Platón cree que tres de las virtudes son inseparables, ¿piensa también que cada una de ellas requiere de la sabiduría? En otras palabras, ¿acepta la idea socrática de que el conocimiento es necesario para la virtud? En el *Menón* se plantean algunas cuestiones sobre el punto de vista socrático.[7] Ciertos aspectos del libro IV de la *República* podrían indicar que Platón rechaza en realidad la concepción de Sócrates, pero ya hemos visto que parte de las descripciones platónicas de las virtudes podrían llevarnos a error si no las interpretamos a la luz de todo el argumento.

Si Platón atribuye las virtudes de la valentía y la templanza a los miembros de las clases no gobernantes de la ciudad ideal, entonces debe rechazar el punto de vista socrático, pues estas personas tienen opiniones correctas estables, garantizadas por su instrucción no cognoscitiva, pero carecen de conocimiento.[8] ¿Supone entonces que su opinión correcta y estable (con los estados apropiados de las partes no racionales del alma) asegura la virtud?

Sería claro que supone esto si cierta interpretación particular de su analogía entre el alma y la ciudad resultara correcta. Platón afirma que los mismos "tipos y caracteres" se encuentran en la ciudad y en el alma del individuo, y que están presentes en la primera porque están presentes en la segunda (435e1–436a7; *cfr.* 544d6–e2).[9] Si esta afirmación general significa que cualquier virtud de la ciudad debe hallarse en ésta porque se encuentra presente en los individuos que son distintivamente responsables de que esa virtud se halle en la ciudad, Platón está implicando que los individuos de la clase militar son valientes, porque esta clase parece ser distintivamente responsable de

[7] Sobre el conocimiento en el *M.*, véase §102.

[8] La opinión de que cada uno de los miembros de las clases inferiores de la ciudad ideal poseen una o más virtudes se defiende en Vlastos (1971c), pp. 136–138 (*cfr.* las adiciones en (1981a), pp. 425–427, en respuesta a Cooper (1977a), pp. 151–157), y en Vlastos (1991), pp. 88–90. Su punto de vista se critica en Irwin (1977a), pp. 322, 329; Reeve (1988), p. 310. Algunas cuestiones afines sobre la educación moral se exploran en Gill (1985).

[9] La analogía que hace Platón entre la ciudad y el alma se discute en Murphy (1951), cap. 4; Vlastos (1971c), pp. 123 ss.; Neu (1971); Williams (1973a), pp. 196–200; Irwin (1977a), p. 331; Cooper (1977a), p. 153; Lear (1992). Wilson (1976a) explica el argumento con especial claridad, mostrando por qué éste no requiere del supuesto de que una virtud de la ciudad no exige la misma virtud en los individuos; no obstante, atribuye este supuesto a Platón (pp. 121 ss.).

la valentía de la ciudad (431e10–432a2). En forma correspondiente, como la templanza y la justicia de la ciudad deben provenir, desde este punto de vista, de los individuos templados y justos, y como ninguna clase es distintivamente responsable de estas virtudes en la ciudad, parece que todos deben poseerlas.

Esta interpretación de la "analogía política" tiene muy poco fundamento. Cuando Platón conviene en que los "tipos y caracteres" de la ciudad deben derivar de los que están presentes en los individuos, se refiere a los diferentes motivos y tendencias que corresponden a las partes del alma; no nos ofrece razón alguna para extender el mismo argumento a las virtudes. Cuando afirma que la estructura del alma virtuosa se corresponde con la de la ciudad ideal, sólo implica que debe tener las mismas partes en las mismas relaciones; no está implicando que los individuos de una ciudad que posee una virtud dada deban tener también esa virtud. No se deriva ningún argumento coherente de la analogía política que sustente la afirmación de que Platón considera el conocimiento como innecesario para la virtud.

De hecho, cuando Platón aplica la analogía política al alma individual, parece sostener el punto de vista socrático, pues habla de la sabiduría (*sophia*) y del conocimiento (*epistēmē*, 442c6) como la virtud de la parte racional, dando por sentado que ésta es la virtud que produce las instrucciones correctas para las otras partes del alma.[10] No dice en forma definida que quien posea cualquiera de las otras virtudes debe tener también sabiduría; aunque le habría resultado fácil mencionar la opinión correcta, además del conocimiento, en los sitios pertinentes, no lo hace. Su silencio a este respecto sería muy desconcertante si hubiera tenido la intención de afirmar que cada uno de los soldados es valiente por su persistente opinión correcta. Pero si no era esto lo que quería significar, su silencio resulta perfectamente inteligible.

Si la analogía política, correctamente interpretada, sugiere que el conocimiento es necesario para la virtud, debemos examinar las observaciones de Platón sobre las virtudes particulares para ver si sustentan la conclusión de este argumento derivado de la analogía política.

[10] Véase 442c5–10, donde delibera la parte racional; b11–c3, donde formula instrucciones (*parangellein*); c5–8, donde la sabiduría está presente en la parte del alma que formula instrucciones.

160. *¿Virtud sin sabiduría?*

La interpretación de la analogía política que hemos rechazado obtiene cierto apoyo de algunas observaciones de Platón sobre la valentía y la templanza en las clases no gobernantes de la ciudad ideal. Describe la valentía de la ciudad como la preservación de la opinión correcta sobre lo que debe y lo que no debe temerse (430b2–5), y sugiere que la clase militar desempeña un papel especial en la preservación de la opinión correcta pertinente. Si Platón quiere decir que cada individuo de la clase militar es valiente, está entonces implicando que un individuo puede ser valiente sin tener conocimiento. También afirma que la templanza "se extiende por toda" la ciudad (432a2–6). Esto podría ser interpretado como que, mientras sólo los soldados necesitan ser valientes con el fin de asegurar la valentía de la ciudad y sólo los gobernantes necesitan ser sabios con el fin de asegurar la sabiduría de la ciudad, todos (o la mayor parte del pueblo) deben ser templados con el fin de asegurar la templanza de la ciudad. El mismo argumento sugiere además que todos (o la mayoría de) los miembros de las tres clases de la ciudad ideal necesitan ser justos para que la ciudad sea justa.

Sin embargo, a pesar de las apariencias iniciales, no es claro que Platón atribuya la valentía a cada uno de los soldados. Cuando habla de la opinión persistente correcta (429b–430c), tal vez no quiere decir que sea suficiente para hacer valiente a un individuo, sino que es el aspecto de la ciudad distintivamente responsable de hacer a ésta valiente.[11] Este particular papel causal no exige que cada uno de los soldados sea valiente.

Para entender lo que Platón pretende decir, debemos examinar su afirmación de que la valentía de la ciudad se encuentra "en" una parte

[11] Con respecto a 430e2, *politikēn ge*, véanse Adam (1902), *ad loc.*, e Irwin (1977a) pp. 329 ss., donde se considera que hace referencia a la valentía de la ciudad más que a la de los individuos. Como alternativa, el término podría explicarse como una referencia a la "valentía de los ciudadanos", una cualidad de los individuos que debe distinguirse de la valentía genuina. Véase el cap. 14, nota 16. La idea de una responsabilidad distintiva (a cuyo respecto véase Wilson (1976a), pp. 117 ss.) se expresa diciendo que las clases no militares de la ciudad no son *kurioi* del hecho de que la ciudad sea valiente o cobarde, 426b5–6. Afirmar que una u otra clase es *kurios* de la valentía de la ciudad no equivale a decir que ninguna otra clase de la ciudad contribuya a ello. (Cuando Platón señala que las clases no militares no son *kurioi* siendo en sí mismas valientes, podríamos inferir que los miembros de la clase militar son *kurioi* siendo ellos mismos valientes; Platón, sin embargo, no dice esto.)

específica (431e10). No puede querer significar que una condición de esta parte es a la vez necesaria y suficiente para que la ciudad sea valiente, pues si los gobernantes no dieran las órdenes correctas, las almas bien entrenadas de los soldados no bastarían para la valentía de la ciudad. La afirmación de que las diferentes virtudes de la ciudad se encuentran "en" diversas partes puede referirse a la característica distintiva de cada virtud; aunque la sabiduría es necesaria en la clase gobernante para lograr la valentía, no es distintiva de la valentía en comparación con las otras virtudes.

Si esto es lo que Platón quiere denotar al decir que la valentía se encuentra "en" la clase militar, no es preciso que esto signifique que cada uno de los soldados sea valiente. Por el contrario, si el aspecto distintivo de la valentía de la ciudad es el hecho de que la clase militar siga las órdenes de los gobernantes que tienen la sabiduría, entonces, como Platón mismo lo sugiere, el paralelismo apropiado se establece con la persona valiente que recibe la contribución correcta de la sabiduría de la parte racional y la tenacidad de la parte irascible (442b5–c4).

Una explicación similar nos permite entender las observaciones de Platón sobre la templanza sin suponer que todos los integrantes de la ciudad templada son templados. La parte apetitiva de los ciudadanos, bien educada, es distintivamente responsable de la templanza, más que de la valentía o la sabiduría, de la ciudad templada; pero esto no implica que los ciudadanos que poseen esta parte apetitiva bien educada sean en sí mismos templados como individuos. Y de este modo las observaciones de Platón sobre las virtudes particulares no implican que las personas que carecen de conocimiento moral puedan tener estas virtudes.

Es razonable inferir que en el libro IV de la *República* Platón sostiene el punto de vista socrático de que el conocimiento es necesario para la virtud. Aun así podríamos resistirnos a esta inferencia si no encontráramos ninguna buena razón para su insistencia en que el conocimiento, en vez de la opinión correcta, constituye una condición apropiada para la virtud. Para entender por qué Platón podría estar de acuerdo o en desacuerdo con Sócrates acerca de este punto, debemos examinar su concepción del conocimiento para determinar cómo se relaciona con lo que le exige a la virtud.

161. *Conocimiento y estabilidad*

Resulta difícil comparar las concepciones de Platón y de Sócrates sobre la necesidad del conocimiento para la virtud, pues en los diálogos de juventud Sócrates no define el conocimiento, en tanto distinto de la opinión, ni explica por qué es necesario para la virtud. Platón aborda estas cuestiones en el *Menón*, donde introduce una distinción explícita entre conocimiento y opinión verdadera, para luego sugerir que el primero difiere de la segunda en la estabilidad que resulta del entendimiento racional (*M.* 97e2–98b9). Mientras la opinión verdadera siga siendo verdadera, es tan útil para la acción como lo sería el conocimiento; pero necesitamos que las opiniones verdaderas sean estables si queremos evitar que se descarríen en circunstancias difíciles.

Cabría argumentar que, desde el punto de vista moral, la estabilidad es el único rasgo del conocimiento que lo hace preferible a la opinión verdadera, de modo que si pudiéramos encontrar una opinión verdadera estable sin el entendimiento racional que constituye el conocimiento, nos serviría tan perfectamente como éste desde la perspectiva moral. El *Menón* no considera este argumento. En el libro IV de la *República*, no obstante, bien podría parecer que Platón lo acepta, ya que se dice que los soldados poseen una opinión verdadera estable, la cual les fue inculcada mediante su temprana educación "musical" (429c–430b). Si la estabilidad es el único rasgo moralmente pertinente del conocimiento, la afirmación de Platón de que los soldados poseen una opinión estable parece implicar que tienen todo lo requerido para la virtud; el conocimiento carece de importancia.

Sin embargo, en el *Menón*, la clase de estabilidad que Platón tiene en mente no puede separarse del entendimiento racional; no es del tipo que alcanzan los soldados a través de su educación moral. En ese diálogo, Platón argumenta que la opinión correcta es menos estable que el conocimiento; su afirmación resulta defendible si la clase de estabilidad que tiene en mente es la confiabilidad contrafáctica.[12] Los soldados pueden alcanzar únicamente la confiabilidad empírica, pues están entrenados para tener una opinión firme sobre lo que deben hacer en cierta gama de circunstancias y, podríamos conceder, éstas son todas las circunstancias que probablemente confrontarán. Tanto sus opiniones como la verdad de sus opiniones parecen no ser confiables en una gama más amplia de circunstancias pertinentes. Si,

[12] Con respecto a la confiabilidad, véase §101.

por ejemplo, los gobernantes cambian para mal e intentan inculcar actitudes favorables con respecto a acciones que antes se rechazaban por considerarse injustas, la gente que ha recibido la educación moral elemental seguirá haciendo lo que le indican sus gobernantes, pero sus opiniones morales ya no serán verdaderas.

Platón mismo ilustra precisamente este punto. En el libro VIII describe la diferencia entre una timocracia y la ciudad ideal. Los gobernantes de una timocracia se enriquecen en secreto, aun cuando profesan un profundo interés por la valentía y las virtudes marciales; proceden así porque han descuidado "la razón y la filosofía" (548b–c). Como han recibido una mala educación moral, carecen de una "razón combinada con la educación musical, que es lo único que se puede inculcar a una persona para que se mantenga como preservadora de la virtud durante toda su vida" (549b6). Si es necesario el entendimiento racional para la clase de educación moral que preserva la virtud genuina, una educación moral elemental que carezca de este entendimiento racional no garantiza que la gente se apegue a la virtud cuando los gobernantes de su sociedad poseen la concepción errónea. Puesto que los soldados de la ciudad ideal sólo tienen una educación moral elemental, Platón implica que sus opiniones no son contrafácticamente confiables y que, en consecuencia, no son estables en el sentido que se pretende darles en el *Menón*.

¿Está Platón en lo correcto al insistir en que las opiniones morales de la persona virtuosa deben ser contrafácticamente confiables? Quizá toda opinión razonable carece de confiabilidad contrafáctica si el supuesto contrafáctico es lo bastante absurdo; parece irrazonable insistir en que la opinión verdadera de la persona virtuosa debe ser confiable en todas las condiciones lógicamente posibles. Aun así, apelar hasta cierto punto a la confiabilidad contrafáctica tiene visos de razonabilidad en la medida en que revela los motivos y las razones del agente. Supongamos, por ejemplo, que q es una buena razón para creer p, mientras que r es una mala razón, y supongamos que yo creo p, q y r. Creería p por la razón correcta q en caso de que todavía creyera p si siguiera creyendo q y dejara de creer r, pero dejaría de creer p si ya no creyera q y siguiera creyendo r. De modo semejante, si creo que x es F y G, y preguntáramos si elijo x porque es F (la razón correcta) o porque es G (la razón incorrecta), sería razonable preguntar si aún elegiría x si creyera que x es G, pero dejara de creer que es F; si eligiera x en estas circunstancias, no escogería realmente x por la razón correcta.

Si, entonces, Platón exige que las opiniones y elecciones de la persona virtuosa se apoyen en las razones correctas, se justifica que pida confiabilidad contrafáctica y que afirme que el conocimiento es necesario para la virtud. Debemos considerar, pues, si su concepción de las virtudes incluye la exigencia de razones correctas.

162. *Conocimiento, razones y virtud*

Platón ya ha mostrado en el libro II que le preocupa la confiabilidad contrafáctica de las opiniones y los motivos. Glaucón y Adimanto consideran situaciones poco realistas o improbables: en primer lugar, el Anillo de Giges y, luego, la persona justa que sufre todas las consecuencias que por lo general se siguen de la injusticia. Quieren ver si alguien se comprometería confiablemente con la justicia incluso en estas circunstancias, porque esta clase de compromiso confiable refleja el hecho de que el agente elige la justicia por sí misma como un componente predominante de la felicidad. Puesto que Glaucón y Adimanto suponen que el justo debe escoger la justicia por sí misma en tanto componente predominante de la felicidad, esperan que muestre la clase correcta de confiabilidad contrafáctica.

A la persona justa se le exige apegarse al curso de acción justa, como lo hizo Sócrates, independientemente de los "honores y recompensas" (361b8–c3); debe apegarse a él en condiciones en las cuales actuar de manera justa acarrea en realidad deshonor en vez de honor. Si, entonces, la concepción de las virtudes que sostiene Platón comprende las exigencias de Glaucón y Adimanto, debe suponer que el compromiso del virtuoso con la virtud no se ve afectado por el deshonor. ¿Puede afirmar esto con respecto a los soldados de la ciudad ideal?

La educación moral elemental de los soldados los hace confiables cuando se producen ciertos cambios en las circunstancias. Puesto que la opinión verdadera puede perderse debido al dolor, el placer o el temor, los soldados deben ser entrenados para que resistan a estas influencias capaces de apartarlos del curso de acción correcto (413b–414a). Son, por lo tanto, inmunes a algunas de las tentaciones, consideradas en el libro II, que los llevarían a caer en acciones viciosas, y en esta medida satisfacen la exigencia de confiabilidad.

Sin embargo, no cumplen la exigencia de Platón en un aspecto crucial. En los libros III y IV, Platón no menciona el efecto que tiene el deshonor sobre el deseo de una persona de actuar con valentía o

justicia; esto no necesita considerarse en la ciudad ideal, donde se honra lo recto. Platón nunca afirma, empero, que la educación moral elemental lleva a las personas a apegarse al curso de acción valiente independientemente del honor y el deshonor. De hecho, resulta difícil determinar cómo podría afirmar esto, ya que los soldados se guían primordialmente por la parte irascible del alma, que es, además, la parte que ama los honores.

Esta cuestión sobre el deshonor se plantea en el libro VIII, en la comparación entre la ciudad ideal y la timocracia. Como vimos, los gobernantes de una timocracia carecen de una "razón combinada con la educación musical" (549b6), y por lo tanto carecen de virtud. Platón establece el mismo argumento cuando describe el desarrollo del individuo timocrático. El padre de este joven adopta la actitud apropiada hacia la justicia y, en consecuencia, no le preocupa defender su reputación tomando parte en las actividades políticas que, para ese momento, se han degradado; su virtud es confiable de cara al honor y el deshonor. Su esposa lo vitupera por esta falta de interés con respecto a su honor. Y por lo tanto, cuando el hijo oye que a los justos se los trata de tontos en esta ciudad y no son respetados, se fomenta en él los aspectos del alma que aman el honor y su parte irascible prevalece sobre la racional (550a–b).[13]

Platón implica, pues, que no es posible confiar en que las personas guiadas por la parte irascible valoren la justicia por sí misma, independientemente del honor o el deshonor. La educación moral elemental lleva a las personas a considerar la acción valiente y justa como una fuente de honores, pero no seguirían comprometidas con la valentía si el deshonor y la humillación fueran las penas derivadas de ser valiente. Puesto que estas penas aplicadas a la virtud se cuentan entre las que Glaucón considera en el libro II, alguien cuyo compromiso con la virtud no es lo suficientemente estable para soportarlas no puede tener la clase de virtud que Platón buscaba en ese libro.

163. *Grados de virtud*

Éstas son buenas razones para concluir que los soldados que han recibido la clase correcta de educación moral elemental, pero que carecen de conocimiento, también carecen del tipo de confiabilidad que Platón supone necesaria para una virtud genuina. Puesto que

[13] Sobre la timocracia, véase §196.

ignoran lo que es, por ejemplo, la justicia, no saben que forma parte de la felicidad por derecho propio aun cuando no sea fuente de honores; y por lo tanto no saben por qué están en mejores condiciones si son justos. No escogen la justicia por sí misma, independientemente del honor o el deshonor, y de este modo carecen del tipo correcto de compromiso con las virtudes.

Glaucón y Adimanto sugieren que una persona que no busca la justicia por las razones correctas sólo tiene una fachada de justicia, no la virtud auténtica. Al expresar esto, evocan el ataque a la virtud servil desarrollado en el *Fedón*, en el cual Platón denuncia a quienes eligen la virtud por sus consecuencias y no a partir de la comprensión de lo que ella es en sí misma.[14] Si hemos visto que los soldados bien entrenados no escogen realmente las virtudes por sí mismas, ¿debemos concluir que sólo poseen una virtud servil? No parece ser éste el punto de vista de Platón, ya que opone la opinión "apegada a las leyes" de los soldados al tipo de temeridad que surge cuando no se recibe educación. Afirma que la temeridad ignorante es "bestial y servil" (430b6–c1), pero no sugiere que los soldados sean serviles.

Para entender el argumento de Platón, debemos ver por qué ser servil no constituye la única opción a ser genuinamente virtuoso. No sería justo identificar a la gente bien educada del libro IV con personas serviles que sólo mantienen una fachada de justicia por sus consecuencias causales. Para personas bien educadas que carecen de conocimiento, la opinión de que una acción es justa bastará para que quieran llevarla a cabo, dado el resto de su concepción; la creencia de que una acción es justa constituye uno de los rasgos a los que su parte irascible responde de inmediato, sin ningún otro incentivo ulterior. En esta medida, la persona bien educada que carece de conocimiento difiere de la persona calculadora, que únicamente quiere parecer justa debido a las recompensas previsibles que atraen igualmente a quien no es virtuoso. La gente bien educada se complace de su acción porque cree que es justa, no sólo porque cree que le redituará otras consecuencias causales deseables.

Pero de esto no se sigue que la persona bien educada que carece de conocimiento escoge realmente la justicia por sí misma. Para escogerla por sí misma, debe hacerlo bajo la descripción que la convierte en lo que es, por la propiedad que la hace justicia. Cuando Platón habla en

[14] Sobre la virtud servil, véase §136.

el libro II de elegir la justicia "por sí misma", no quiere decir simplemente que debemos elegirla por razones que no sean instrumentales; debemos escogerla también por lo que realmente es. Desde su punto de vista, las personas virtuosas deben elegir la justicia como una cierta clase de bien no instrumental porque saben que es en esencia esa clase de bien no instrumental.

Las personas que valoran lo que consideran como justicia creyendo que se trata de un bien no instrumental, pero que la valoran por un rasgo que no posee o por un rasgo que sí posee pero que no es esencial, no son personas justas. Si, por ejemplo, alguien valorase la justica en términos no instrumentales bajo la falsa creencia de que una acción justa es siempre inmediatamente placentera y nunca dolorosa, esta persona no tendría la actitud del virtuoso hacia la justicia. Alguien que valorase la acción justa sin esperar ninguna recompensa ulterior porque ha visto que es vergonzoso y humillante no llevar a cabo esa acción tendría una opinión correcta sobre la justicia, pues, en una sociedad bien ordenada, no ser justo (según es entendido en esa sociedad) constituye una fuente de vergüenza y deshonor. Pero éste no es el motivo primario que Platón espera de la persona virtuosa.

Desde este punto de vista, la persona bien educada que carece de conocimiento no se preocupa por llevar a cabo la acción virtuosa sólo debido a que reditúa honores. Si ésta fuera toda su preocupación, no le interesaría por qué recibe los honores, mientras que a una persona bien educada le interesa ser honrada por su virtud. Aun así, es necesaria su creencia de que será honrada, y no sólo su creencia de que está actuando virtuosamente, para sustentar su compromiso con la virtud; es importante para esa persona que se la honre por su disposición a llevar a cabo la acción valiente sin otro incentivo ulterior.[15] Su disposición a realizar la acción valiente, aunque no es calculada, debe sustentarse en los honores que recibe de otra gente, y Platón pone en claro que un compromiso con la justicia que depende de los honores no es suficiente para la virtud genuina.[16]

[15] El argumento está perfectamente expresado por Aristóteles en su descripción de la valentía de los ciudadanos, *EN* 1116a17. Contrapone la valentía del ciudadano, que se apoya en la vergüenza y el honor, con la concepción de quienes realizan la acción valiente por temor al castigo.

[16] Tanto la persona bien educada como la servil buscan el placer y el honor, pero la primera se complace en actuar virtuosamente (de acuerdo con lo que ella cree), y busca ser honrada por su acción virtuosa. No resulta claro hasta qué punto el *Fdn.* 82a10–e8 establece esta distinción. En 68c8–13 parece sugerirse que todos, salvo los filósofos, son valientes debido al temor y que, en consecuencia, son serviles; esto implica que la virtud popular y ciudadana de 82a10 ss. constituye un tipo (aunque presuntamente un tipo superior) de virtud servil. En la *Rep.*, sin embargo, nunca se sugiere que el carácter de los individuos bien educados que conforman las clases inferiores de la ciudad ideal sea servil. En la discusión de Archer-Hind (1894), Apéndice 1, se emplea el término "utilitario" de manera confusa, para caracterizar los motivos de todas las personas que no son filósofos. Vlastos (1971c), pp. 137 ss., (1991), p. 89, distingue insuficientemente las preguntas: (1) ¿Puede alguien no ser servil si carece de conocimiento? (2) ¿Puede alguien ser virtuoso si carece de conocimiento? Creo que Platón respondería "sí" a la primera y "no" a la segunda.

164. *Virtud, conocimiento y autonomía*

De este modo, el libro IV de la *República* no abandona la concepción socrática de que el conocimiento es necesario para la virtud. No obstante, el hecho de que Platón sostenga este punto de vista se debe a una razón que Sócrates no aclaró, ya que éste no explicó por qué el conocimiento era preferible a una opinión correcta persistente. Así, pues, si debemos elegir las virtudes por sí mismas, de acuerdo con Platón, tenemos que escogerlas por lo que son en esencia, y por lo tanto debemos saber lo que son en esencia. Platón cree que es razonable esperar que el virtuoso tenga una comprensión autónoma de las virtudes y de su valor. Es autónoma en la medida en que se apoya en razones que él ha descubierto y desarrollado por propia cuenta; no se trata únicamente de un conjunto de opiniones derivadas de una sumisión consuetudinaria a otras personas.

A este respecto, Platón sigue una exigencia socrática. En los diálogos de juventud Sócrates pide a la gente que le dé "una descripción" de sí misma y de su vida (*La.* 187e6–188a3), y supone que la respuesta de los demás a sus preguntas indica si son realmente virtuosos o no (*Ap.* 29e3–30a2).[17] Sócrates no explica por qué considera esta comprensión racional como una condición necesaria para la virtud. En el *Menón* y en el libro II de la *República*, Platón ofrece una razón para la exigencia socrática. Sugiere que los agentes virtuosos deberían poder mostrar que aprecian la virtud como algo que escogen por sí mismo; no tendrían que apoyarse acríticamente en lo que les dicen los demás. Al exigir esto, Platón se centra en un rasgo importante del carácter virtuoso. Vincula su exigencia con la demanda ulterior de que el virtuoso escoja la virtud por sí misma. Como Sócrates nunca

[17] Con respecto a dar una explicación, véanse §§10, 53, 103.

enuncia esta demanda ulterior, su exigencia de conocimiento queda sin explicar. Platón intenta brindarle una explicación y una defensa.[18]

Podría parecer paradójico que Platón haga hincapié en esta exigencia socrática de una comprensión autónoma, ya que en la *República* se describe una ciudad ideal en la que casi todos los ciudadanos carecen de este tipo de comprensión y se guían por su irreflexiva sumisión a otros. De hecho, esto no tiene nada de sorprendente. Cuando Platón formula la demanda socrática en términos más definidos, también llega a pensar que es difícil que la mayoría la satisfaga. En consecuencia, sostiene que el conocimiento es necesario para la virtud y que la mayoría de la gente es incapaz de alcanzar la virtud. Bien podríamos criticar a Platón por interpretar la exigencia de una comprensión autónoma en términos tan estrictos que sólo unos cuantos pueden satisfacerla, pero no debemos inferir que la exigencia misma es irrazonable o que no es socrática.

165. *¿Basta el conocimiento para la virtud?*

Hasta ahora hemos visto que Platón considera que la valentía, la templanza y la justicia implican a la sabiduría. Pero si cree en la Tesis de la reciprocidad sin matizaciones, debe también creer que la sabiduría implica a las otras virtudes (*cfr.* Ar. *EN* 1144b32–1145a2). ¿Es esto así?

Sin duda, no puede aceptar la razón de Sócrates para creer que la sabiduría implica a las otras virtudes. Sócrates cree esto basándose en la fuerza de una explicación puramente cognosctiva de las virtudes. A fin de defender esta explicación puramente cognoscitiva, defiende el eudemonismo psicológico y refuta la posibilidad de la incontinencia. La división del alma establecida por Platón rechaza el eudemonismo psicológico, ya que implica que no todos los deseos responden a las opiniones verdaderas sobre lo que es mejor y lo que es peor; los casos de Leoncio y de Ulises ponen esto en claro. Platón insiste en que la valentía y la templanza exigen la educación de las partes no racionales del alma, así como la adquisición de opiniones verdaderas en la parte racional. No puede, por lo tanto, convenir con la concepción socrática de que los estados cognoscitivos son los únicos que marcan la diferencia para considerar virtuosa a una persona.

[18] Véase §234.

Sin embargo, esta discrepancia no exige que Platón rechace la afirmación socrática de que el conocimiento basta para la virtud. Pues puede creer que no podemos alcanzar el conocimiento, en tanto algo distinto de la opinión correcta, a menos que hayamos adquirido también los apropiados estados no cognoscitivos. Si tenemos conocimiento, debemos estar plena y establemente conscientes de los fundamentos de nuestras opiniones correctas y ser capaces de rechazar contraargumentos sustanciosos, pero equívocos. Platón sugiere que, para rechazar estos últimos, debemos tener una educación afectiva correcta.

Los temores descontrolados son fuente de opiniones inestables, y se necesita la educación adecuada de la parte irascible a fin de estar protegidos contra estos temores (413a4–e5, 429c5–d2). El peligro y el temor son, en ocasiones, fuente de contraargumentos equívocos, que alientan a algunos a cambiar de opinión sobre qué peligros ameritan ser arrostrados y qué causas merecen su lealtad. Si queremos tener una comprensión firme y estable de los fundamentos correctos de nuestra opinión, debemos deshacernos de estos perturbadores temores. Los placeres inmoderados pueden tener el mismo efecto en lo que respecta a persuadirnos de abandonar nuestra convicción sobre cuál es el curso de acción que amerita tomarse. Aristóteles reconoce esta influencia de los motivos no racionales sobre las convicciones racionales; por ello argumenta que la templanza es necesaria para preservar la sabiduría (*EN* 1140b11–20).

Estas reflexiones le exigen a Platón adoptar una complicada actitud hacia la afirmación socrática de que el conocimiento basta para la virtud. En el *Protágoras* Sócrates acepta esta afirmación basándose en que el conocimiento es la opinión sobre lo bueno y en que la opinión sobre lo bueno no se "deja arrastrar" (*Pr.* 352c2) por los deseos no racionales. Platón rechaza parte de la postura socrática, pues cree que en ocasiones la opinión correcta es arrastrada (como en el caso de Leoncio) y que en ocasiones se extravía (como en el caso del cobarde que "enloquece de miedo" y abandona su opinión); pero en apariencia sigue conviniendo en que el conocimiento no puede dejarse arrastrar, ya que no puede estar presente en una persona que posee erráticos deseos no racionales.[19] Platón cree, al contrario de

[19] La actitud de Platón hacia la opinión socrática de que el conocimiento es suficiente para la virtud se discute en Gosling (1978), pp. 101 ss.; Penner (1992b), pp. 127–130.

Sócrates, que una educación puramente cognoscitiva no basta para alcanzar el conocimiento, pero aun así es posible que crea que, una vez que adquirimos el conocimiento, apoyado por la apropiada educación no cognoscitiva, también adquirimos por este medio el resto de las virtudes. De ser esto así, Platón quizá está de acuerdo con Sócrates en considerar el conocimiento como suficiente para la virtud.[20]

166. *La reciprocidad y la unidad de las virtudes*

Platón parece, por lo tanto, aceptar la Tesis de la reciprocidad. Tenemos fuertes motivos para creer que considera a la valentía, la templanza y la justicia como inseparables, y que considera a estas tres como inseparables de la sabiduría. Tenemos motivos menos poderosos, pero todavía admisibles, para creer que considera a la sabiduría como suficiente para adquirir las otras virtudes.

Resulta más difícil determinar si también conviene con Sócrates acerca de la Tesis de la unidad, la afirmación de que todas las virtudes son idénticas. Tampoco en este caso puede aceptar la Tesis de la Unidad basándose en razones socráticas, ya que Sócrates la acepta debido a que piensa que todas las virtudes son reductibles al conocimiento y que no se requieren condiciones no cognoscitivas. Pero ésta no constituye la única razón posible para aceptar la Tesis de la unidad. Con el fin de defender la Tesis de la reciprocidad y rechazar la Tesis de la unidad, Platón debería mostrar que las virtudes son tipos de carácter distintos, pero necesariamente relacionados. La posibilidad de demostrar esto depende de la manera en que diferencie los tipos de carácter.

La última parte del libro IV de la *República* podría sugerir que Platón identifica todas las virtudes con la justicia psíquica. Pues, según podría argumentar, la justicia del alma, puesto que requiere que cada una de sus partes desempeñen sus funciones adecuadamente, es el único estado que sustenta y explica toda virtud y toda acción virtuosa. Si una persona valiente actúa valientemente, explicaremos su acción haciendo referencia a su estado de ánimo y a su carácter, y los diferentes rasgos de las (supuestamente) distintas virtudes servirán para explicar por qué actúa como lo hace. El éxito de esta persona al proceder así debe explicarse haciendo referencia a su justicia, pues hace lo que hace

[20] Joseph (1935), p. 112, argumenta sobre esta base que Platón considera el conocimiento como necesario para la virtud.

por propia voluntad, sin conflicto interno, renuencia o resentimiento que sean graves, y cada parte coopera armoniosamente con las demás al llevar a cabo el trabajo que le corresponde. Podríamos decir que explicamos su acción haciendo referencia a un tipo de carácter virtuoso que posee estos tres rasgos distintos. Si Platón concuerda con esto, debe aceptar la Tesis de la unidad.[21]

Sin embargo, Platón no siempre habla en los términos que esperaríamos de él si aceptara la Tesis de la unidad. Su forma característica de distinguir las virtudes consiste en decir que somos valientes "por *F*" y templados "por *G*".[22] En estas frases, "*F*" y "*G*" no son mutuamente intercambiables, pues cada virtud se relaciona con un hecho diferente acerca del alma tripartita. Es probable que esto marque una distinción con Sócrates, ya que éste afirma que las personas son valientes por la valentía, templadas por la templanza, y así sucesivamente (*cfr. Pr.* 332a6–c2); pero sus argumentos exigen sustituciones en las frases iniciadas con "por [. . .]", de suerte que, por ejemplo, podemos alegar: (1) Somos templados por la templanza. (2) La templanza es idéntica al conocimiento del bien. (3) Por lo tanto, somos templados por el conocimiento del bien. Platón, en cambio, no parece tener la intención de hacer estas sustituciones.[23]

Este argumento sobre la explicación indica de qué manera la justicia podría diferenciarse de las demás virtudes, aun cuando estas últimas se necesiten unas a otras. La templanza, por ejemplo, implica el control de la parte racional y el acuerdo de las partes no racionales a ser gobernadas por ella; este acuerdo implica a su vez que cada parte realice su propia función, de suerte que la templanza requiere de la justicia.[24].

[21] Murphy (1951), p. 18, discute la Tesis de la unidad. Sugiere: "Quizá su propio punto de vista pueda formularse más razonablemente diciendo que o bien hay una virtud (la justicia) o bien hay tres (la templanza, la valentía y la sabiduría, animadas cada una de ellas por la justicia). Es sólo añadiendo opciones que obtiene cuatro. Esta sugerencia pone claramente de manifiesto una diferencia importante entre el papel de la justicia y el de las demás virtudes. Con respecto a las relaciones entre las virtudes, véase también Reeve (1988), pp. 238–243.

[22] Véase 442b11, *tō(i) merei*; c5, *tō(i) smikrō(i) merei*; c10, *tē(i) philia(i)*.

[23] Sócrates está obligado a estas sustituciones (si identifica la templanza con el conocimiento del bien) por los supuestos que subyacen en el argumento del *Eu.* 10e–11b, donde afirma que si lo *G* es lo que lo *F* es, entonces si *x* es *F* por (o debido a) lo *F*, se sigue que *x* es *F* por lo *G*. Esta afirmación se discute, en referencia con la Tesis de la unidad, en Vlastos (1981a), p. 433.

[24] Acerca de la justicia y la templanza, véanse Zeller (1876), pp. 452 ss.; Adam (1902), p. 232; Larson (1951) (quien exagera su similitud).

Aun así, Platón puede argumentar que el acuerdo de las partes es el estado que explica el comportamiento ordenado característico de la persona templada, en contraposición con el comportamiento tenaz de la persona valiente; el estado psíquico que lleva a las diferentes partes a realizar su correspondiente función subyace en el acuerdo de las partes, pero no explica con exactitud qué acuerdo explica y, por lo tanto, no es el mismo estado.

Resulta admisible creer que las distintas virtudes explican distintas acciones virtuosas, si reconocemos que existen tendencias psíquicas diferentes que necesitan ser corregidas por las virtudes, y que cada virtud corresponde a un tipo de corrección distinto. Necesitamos la valentía porque tendemos a ser miedosos e inestables, y la valentía es la virtud que corrige estas tendencias; la templanza, no la valentía, es la virtud que corrige nuestra tendencia a entregarnos al placer en los momentos en que no tenemos nada que temer.[25] La justicia no tiene como interés primordial las tendencias que se corrigen mediante la valentía y la templanza; se la necesita para garantizar que esa corrección no se limite a producir la acción correcta, sino que también dé origen a la relación correcta entre las partes del alma. Esta distinción entre las virtudes es defendible aun si reconocemos también que cada una de estas virtudes requiere de las otras.

Al afirmar que las diferentes virtudes se distinguen por el hecho de que corrigen errores diferentes, Platón expresa su desacuerdo con la psicología moral socrática. Para Sócrates, la corrección de nuestras opiniones acerca del bien y de las maneras de alcanzarlo corrige al mismo tiempo los diferentes errores implicados en cada vicio. Para Platón, los diferentes vicios reflejan defectos distintos en las partes no racionales del alma, y se requiere de diversos tipos de educación para corregir estos defectos. Subraya este punto en los libros II y III y vuelve a retomarlo en el libro IV (441e). Esta diferencia sustenta la idea de que distintos tipos de educación tienen por resultado virtudes distintas, aun cuando cada una sólo será una virtud completa en el alma que posea también las otras virtudes. La tripartición del alma le muestra a Platón que las opiniones comunes acerca del carácter distinto de las virtudes se aproximan más a la verdad de lo que Sócrates suponía.

[25] Esto puede formar parte del meollo de la observación de Joseph en (1935), p. 80 y nota, según la cual "la templanza es la excelencia del alma con respecto a su naturaleza desiderativa u oréctica" (aunque no convengo con todas sus otras observaciones sobre la parte apetitiva).

Sin embargo, es difícil determinar si estas razones para discrepar con Sócrates justifican también el rechazo de la Tesis de la unidad, y si realmente Platón la rechaza. Podría considerarse que el papel que desempeñan las virtudes (supuestamente distintas) en la explicación de diversas acciones demuestra, no que la valentía, por ejemplo, es un estado diferente de las otras virtudes, sino que al hablar de la valentía y de la templanza estamos hablando de aspectos distintos del mismo estado. Las distinciones del sentido común pueden defenderse diciendo que los nombres de las virtudes poseen acepciones diferentes, de suerte que "valentía" significa (en términos aproximados) "el estado que corrige las tendencias a sentir temor", no "el estado que corrige las tendencias a entregarse al placer". Pero esta distinción entre las acepciones no prueba que los estados subyacentes sean realmente distintos; por el contrario, podríamos argumentar que el libro IV de la *República* muestra que el estado que corrige estas dos tendencias es en realidad uno y el mismo, con derecho a recibir el nombre de ambas virtudes.

Sigue siendo oscuro, pues, si Platón supone que las explicaciones de las virtudes muestran que éstas son distintas, aunque inseparables, o que son en realidad una y la misma virtud. Pero aunque sostenga la Tesis de la unidad, discrepa profundamente de las razones que da Sócrates para sostenerla. Puesto que Sócrates cree que la virtud no consiste sino en el tipo de conocimiento correcto, carece del fundamento que se apoya en la tripartición del alma para distinguir las virtudes. La tripartición le permite a Platón exponer la complejidad de cada una de las virtudes de una manera que es inasequible para Sócrates.

167. *La* República *y los diálogos socráticos*

La reflexión sobre la forma en que Platón discute las virtudes debe precavernos para que no exageremos el alcance de su rechazo a las doctrinas socráticas. En ocasiones parece discrepar con Sócrates (sobre la necesidad y la suficiencia del conocimiento para adquirir la virtud, y sobre la unidad de las virtudes), pero una reflexión más detenida indica que bien podría seguir aceptando la doctrina socrática, adecuadamente interpretada. Aun así, si acepta la doctrina socrática, lo hace por razones diferentes, pues sus desacuerdos más profundos (acerca de la psicología moral y del papel que desempeña el conoci-

miento con respecto a la virtud) le impiden basarse en los motivos de Sócrates.

Platón podría argumentar, pues, que en realidad está defendiendo a Sócrates, en tanto defiende sus doctrinas a partir de premisas más admisibles que las usadas por él. Acepta las exigencias socráticas de una respuesta flexible y una comprensión racional por parte de la persona virtuosa. Estas exigencias se resumen en las afirmaciones hechas en el *Menón* en favor del conocimiento; el libro IV de la *República* muestra, a pesar de las primeras impresiones, que Platón sigue imponiendo a la virtud estas exigentes condiciones intelectuales.[26]

Estos contrastes entre las concepciones de Sócrates y las concepciones del libro IV de la *República* se apoyan en el supuesto de que, cuando los diálogos socráticos parecen identificar la virtud con el conocimiento, están exponiendo los puntos de vista del Sócrates histórico y del joven Platón. Hemos tomado los diálogos socráticos como si presentaran una doctrina ética socrática relativamente sistemática. Es muy improbable que sean ensayos independientes en los que se discuten perplejidades particulares de manera aislada. Se efectúan las mismas maniobras en diálogos diferentes para tratar problemas diferentes, y algunos diálogos contienen argumentos y afirmaciones que contribuyen a vencer dificultades planteadas en otros. Al explorar las dificultades, Platón se guía por una doctrina coherente que emerge de los diálogos de indagación y que se expone consecutivamente en el *Eutidemo*.

Algunos críticos señalan, no obstante, que Platón tiene el cuidado de sugerir ciertas objeciones a las "soluciones" presentadas en estos diálogos de juventud y que explota estas objeciones en diálogos posteriores, especialmente en la *República*. Estos críticos infieren que Platón no pudo haber estado verdaderamente convencido de las soluciones ofrecidas en los diálogos de juventud. Si aceptamos este argumento, podríamos concluir que los diálogos de indagación son estrictamente aporéticos, o podríamos aceptar la visión "unitaria" , según la cual Platón ya habría tenido en mente la solución expuesta en la *República*.[27]

[26] Sobre las condiciones intelectuales para la virtud, véase §234.

[27] Shorey (1903), p. 14, formula una visión fuertemente unitaria: "La *República*, en la cual Platón plantea explícitamente su solución a estos problemas, es un maravilloso logro de un pensamiento constructivo maduro. Pero las ideas y las distinciones requeridas para la solución misma son muy obvias, y resulta absurdo afirmar que estén fuera del alcance de un pensador que fue capaz de componer el *Protágoras*, los sutiles *Lisis* y *Cármides*, o el elocuente e ingenioso *Gorgias*. Un punto de vista parecido se acepta en O'Brien (1967), pp. 122–27, 144–148, mientras que se sostiene una postura más matizada en Kahn (1986), p. 19–21. Devereux (1977; 1992) acepta el testimonio de Aristóteles sobre las concepciones del Sócrates histórico, pero argumenta que el *Laques* pretende ser una crítica de estas concepciones.

Debemos admitir que la solución ofrecida en el libro IV de la *República* tiene una estrecha correspondencia con los problemas presentados en los diálogos de juventud. Si, por ejemplo, hubiéramos insistido en que cierta especie de persistencia forma parte de la valentía, no nos habríamos sentido tentados (al menos no por las razones que convencen a Sócrates y Nicias) a identificar la valentía con la totalidad de las virtudes, y no habríamos tenido conflicto alguno con el supuesto inicial del *Laques* de que la valentía es sólo una parte de la virtud. De igual modo, si hubiéramos insistido en que cierto tipo de orden o reserva forma parte de la templanza, no habríamos arrostrado la dificultad planteada en el *Cármides* sobre la diferencia entre la templanza y el conocimiento del bien y el mal en su conjunto. El *Laques* y el *Cármides* son diálogos explícitamente aporéticos; podríamos sugerir que, desde el punto de vista de Platón, es preciso rechazar la concepción puramente cognoscitiva de las virtudes a fin de resolver la perplejidad final. ¿Por qué no hemos de suponer, entonces, que Platón pretende que extraigamos estas moralejas y que, por lo tanto, advierte la importancia de los aspectos no cognoscitivos de las virtudes?

Esta sugerencia parece menos razonable una vez que advertimos que, en apariencia, se adopta la visión puramente cognoscitiva en otros contextos, en los cuales daría la impresión de que no se la considera como fuente de dificultades. En el *Eutidemo* se da por sentado sin discusión que el conocimiento marca la diferencia decisiva entre ser feliz y ser desdichado.[28] En el *Gorgias* Sócrates supone el eudemonismo psicológico con el fin de demostrar que los oradores no obtienen lo que quieren y, por lo tanto, carecen de poder; el eudemonismo psicológico es esencial para su argumento, y no plantea ninguna duda al respecto.[29] Parece improbable que en los diálogos socráticos Platón adopte la postura que presenta en la *República*, para abandonarla luego temporalmente en el *Gorgias*.

Por estas razones no debemos suponer que los diálogos socráticos pretenden sugerir que la identificación de la virtud con el conocimien-

[28] Acerca del *Eutid.*, véase §42.

[29] Sobre el eudemonismo psicológico en el *G.*, véase §80.

to constituye el error crucial del argumento. Cabe admitir que Platón advierte algunas de las dificultades planteadas por la postura socrática y que no ofrece soluciones claras a todas las perplejidades que presenta. Pero no hemos encontrado ningún motivo para suponer que intenta señalarnos las soluciones sugeridas en la *República*. Sócrates podría resolver algunas de esas perplejidades explicando de qué manera la virtud es intrumental para la felicidad y de qué manera el conocimiento de lo que es mejor basta para la acción correcta. Estas soluciones se oponen diametralmente a la postura de la *República*, pero los diálogos de juventud no nos ofrecen motivo alguno para negar —y sí cierta razón para creer— que cuando Platón escribe estos diálogos acepta la solución "socrática" en vez de la solución "platónica" posterior.

La elección entre uno u otro de estos puntos de vista diferentes sobre los diálogos socráticos y la *República* depende, en parte, de la interpretación del *Protágoras* y del *Gorgias*. Si en los diálogos breves Sócrates pretende sostener una explicación puramente cognoscitiva de las virtudes, los argumentos del *Protágoras* contra la incontinencia y en favor del hedonismo son entonces enteramente apropiados; explican de qué modo una persona podría sostener, en términos razonables, una concepción puramente cognoscitiva. Si, no obstante, no es éste el punto de vista que Platón pretende ofrecer en los diálogos breves, entonces el argumento del *Protágoras* no tiene intenciones de ser serio o marca un cambio de rumbo en Platón (¿y Sócrates?). Este diálogo brinda un sólido argumento presuntivo para atribuirle a Sócrates la concepción cognoscitivista. Sólo deberíamos dejar de lado este presupuesto si en los diálogos de juventud, tomados por sí solos, hicieran imposible de creer que Sócrates pudiera afirmar este punto de vista en el *Protágoras*. Hemos visto, sin embargo, que los diálogos de juventud, tomados por sí solos, nos inclinan a pensar que Sócrates acepta la concepción cognoscitiva de la virtud. El presupuesto más admisible acerca de los diálogos de juventud, combinados con el presupuesto más admisible acerca del *Protágoras*, nos lleva a una explicación perfectamente creíble sobre la postura de Sócrates; el *Protágoras* resulta ser una defensa y una elaboración de la concepción cognoscitiva de las virtudes que se acepta en los diálogos de juventud.

La visión "unitaria" resultaría más atractiva si pudiéramos convenir en que cualquier intento por desarrollar una teoría puramente cognoscitivista es a todas luces absurdo, o por lo menos que el intento que se hace en el *Protágoras* por desarrollar una teoría semejante es claramente absurdo. En ese caso, deberíamos concluir que el argumento del *Protágoras* no pretende, probablemente, ser serio. Pero, de hecho, no existe motivo alguno para suponer que Sócrates o Platón piensen que una concepción puramente cognoscitiva es absurda.

Hemos visto que debe extraerse una conclusión similar del *Gorgias*. Éste es diferente del *Protágoras*, por cuanto muestra ciertas dudas sobre la concepción cognoscitiva socrática. En esa medida, se aproxima más al libro IV de la *República*, pero no parece del todo consistente con la psicología moral socrática en lo que respecta a su actitud. Es mucho más fácil comprender la postura de este diálogo si suponemos que Platón no ha elaborado todavía la postura del libro IV de la *República*, que si suponemos que lo escribe teniendo este libro en el fondo de sus pensamientos.[30]

168. *Las doctrinas socrática y platónica en la ética griega*

El juicio de que la teoría cognoscitiva socrática merece ser considerada como una postura realmente sostenible por un filósofo no es sólo nuestro juicio acerca de lo que resulta filosóficamente razonable. En este punto, viene en nuestra ayuda la historia posterior de la ética griega. A Aristóteles no le cabe duda de que Sócrates sostenía una concepción cognoscitiva de las virtudes ni de que los diálogos de juventud platónicos ofrecen pruebas de ello; de hecho, la doctrina que hemos encontrado en los diálogos de juventud se corresponde muy estrechamente con los puntos de vista que Aristóteles atribuye al Sócrates histórico. En específico, Aristóteles critica a este último por identificar la valentía con el conocimiento[31] y, en términos más generales, por identificar las virtudes con el conocimiento (*EN* 1144b17–21). La doctrina positiva más controvertida presentada en el *Laques* como socrática (según afirma Nicias, *La.* 194c7–d3) le parece a Aristóteles auténticamente socrática. Esta evidencia externa apoya el punto de vista de que tanto el Sócrates histórico (la persona representada en el diálogo) como Platón (el autor del diálogo) respal-

[30] Kahn (1988) conviene en este punto y, por lo tanto, ubica al *G.* en fecha muy temprana. Véase cap. 7, nota 3.

[31] EN 1116b3–5 habla de "el Sócrates", pero *EE* 1229a15 y *MM* 1190b28 dicen Sócrates. Véase 5. Aristóteles no dice que Sócrates realmente identificaba la valentía con *empeiria*, sino que la tendencia a identificar *empeiria* con la valentía en un área dada subyace en la identificación socrática de la valentía con el conocimiento.

dan las afirmaciones sobre la valentía y sobre la virtud en general que se desarrollan en el curso de la discusión.

En los comentarios que hace Aristóteles sobre Platón, fundados en los diálogos de madurez, nunca se acusa a este último de ninguno de los errores acerca de las virtudes que, según considera Aristóteles, están implicados en la postura socrática. Sus referencias a las doctrinas éticas de Platón (en tanto distintas de las metafísicas o políticas) expresan a veces su acuerdo con éste (por ejemplo, *EN* 1104b11–13, 1172b28–30); en sus observaciones explícitas sobre Platón, nunca parece hacer referencia a las doctrinas éticas de los diálogos socráticos. En una ocasión, de hecho, afirma que Platón evita los errores de Sócrates con respecto a la virtud y el conocimiento al reconocer la división del alma (*MM* 1183a23–26).[32] Aunque Aristóteles ciertamente rechaza la concepción de Sócrates sobre las virtudes, no sugiere que sea tan absurda que no amerite ser tomada en serio. Por el contrario, cree que Sócrates advierte parte de la verdad acerca de la virtud, y que su postura es equivocada debido principalmente a que es unilateral (*EN* 1144b17–30).

La ética griega posterior a Aristóteles confirma esta perspectiva acerca de Sócrates y, en particular, del *Protágoras*, pues el hedonismo, el cognoscitivismo sobre la virtud y la negación de la incontinencia son defendidos muy seriamente por los moralistas griegos posteriores. Epicuro parece defender los tres conceptos; los seguidores cirenaicos de Sócrates sustentan el hedonismo; la defensa estoica de los dos últimos conceptos está reconocida como un resurgimiento de la postura socrática.[33] Si estos filósofos posteriores pueden tomar en serio tales concepciones, no hay motivos para suponer que Sócrates no los tomara también en serio; por el contrario, nos ofrecen una razón para pensar que se creía ampliamente que Sócrates sustentaba estos puntos de vista. Los críticos de los estoicos nunca sugieren que estos últimos derivaron sus paradojas socráticas de Platón; cuando Poseidonio critica a Crisipo por no advertir la importancia de la tripartición platónica del alma, no lo censura por discrepar con Sócrates.[34]

[32] Con respecto a la opinión de Aristóteles sobre la ética socrática, véanse §§48, 49, 52.

[33] Acerca de la opinión de Cicerón, véase cap. 12, nota 37.

[34] Para los pasajes más importantes sobre Platón en Poseidonio, véase Edelstein y Kidd (1972), T 95–97, F 142–44, 146, 152. Véase Kidd (1988) II 1, pp. 82 ss. Galen, HPP 588.27–33 (De Lacy (1980)), distingue al Sócrates histórico del Platónico, pero nunca atribuye a Sócrates la tripartición del alma establecida por Platón.

Todos estos filósofos posteriores, pues, parecen considerar que la concepción expuesta en los diálogos socráticos y en el libro IV de la *República* que hemos visto resultan más admisibles sobre bases internas. Bien podríamos sentirnos desconcertados cuando Platón reintroduce la persistencia, el orden psíquico y otros componentes no racionales de la virtud, si no hubiera rechazado las concepciones socráticas sobre la razón y la motivación. De hecho, sin embargo, hemos visto que las rechaza muy resueltamente al afirmar la tripartición del alma. A la luz de esta tripartición, sería muy sorprendente si no rechazara la explicación socrática de las virtudes. Así, pues, tanto los argumentos internos como los externos sugieren que el libro IV de la *República* marca una genuina diferencia con respecto a los diálogos socráticos. Hemos observado que Platón sigue sosteniendo la afirmación característicamente socrática de que el conocimiento es necesario para la virtud. Aun más, hemos observado que no rechaza de manera explícita las otras afirmaciones socráticas: la de que el conocimiento es suficiente para la virtud y la de que todas las virtudes son en realidad una sola virtud. Pero hemos visto que la defensa platónica de estas afirmaciones se apoya en premisas que son totalmente ajenas a Sócrates e incluso antisocráticas. Por estos motivos, deberíamos concluir que el libro IV de la *República* marca un rechazo parcial y una revisión detallada de la teoría socrática de las virtudes.

15

EL LIBRO IV DE LA *REPÚBLICA*: JUSTICIA Y FELICIDAD

169. *Las preguntas sobre la justicia*

La división del alma y la explicación de las virtudes cardinales conducen al principal objetivo de Platón en el libro IV. Éste se propone responder la pregunta original planteada por Glaucón y Adimanto, diciendo qué es la justicia. En el libro II se convino en que una respuesta a esta pregunta debía mostrar si se trata de un bien no instrumental y si la persona justa es siempre más feliz que la injusta. En el libro IV Platón afirma haber dado una respuesta preliminar (aunque todavía incompleta) al problema planteado en el libro II (444e7–445b8).

Es claro que la respuesta exige una explicación de lo que es la justicia, y Platón afirma haberla ofrecido en el libro IV. No indica que también necesitemos una explicación de qué es la felicidad. Si, por ejemplo, compartiéramos la concepción de Calicles sobre la felicidad, no estaríamos de acuerdo en que la persona justa es siempre más feliz que los demás. Platón necesita mostrar por qué Calicles está equivocado. En el libro IV asegura haber probado tanto que la justicia constituye un bien intrínseco como que es predominante en la felicidad. ¿Qué concepción de la felicidad debemos atribuirle como base de estas afirmaciones? Una vez que hayamos contestado a esta pregunta, deberíamos poder decir cuál es el rasgo de la justicia que la convierte en un bien no instrumental.

Si entendemos la explicación de la justicia que Platón ofrece explícitamente y sus opiniones implícitas sobre la felicidad, podemos entonces preguntar si y cómo la justicia propicia la felicidad, según él las concibe. Si aceptamos su respuesta a esta interrogante, todavía debemos preguntar si sus concepciones acerca de la natu-

raleza de la justicia y la naturaleza de la felicidad son correctas. No sería razonable esperar que crea todo lo que sostienen Trasímaco, Glaucón y Adimanto sobre las características de la persona justa y de la acción justa; parte del interés de definir la justicia consiste en corregir algunas de sus concepciones erróneas. Pero debemos sentirnos satisfechos de que la virtud definida por Platón es la misma de la que Trasímaco y Glaucón estaban hablando, de suerte que podamos estar seguros de que está, en efecto, respondiendo a la pregunta que ellos formularon.

Primero, pues, debemos considerar la concepción que Platón tiene sobre la naturaleza de la justicia, luego sus ideas sobre la felicidad, para pasar entonces al argumento con que muestra que la justicia promueve la felicidad (según él la concibe), y por último si responde acertadamente a la pregunta que le ha sido planteada.

170. *La función de la parte racional*

Al hablar de las partes del alma y de las virtudes cardinales, hemos introducido algunos aspectos de la justicia; pero para entender la adecuada relación de ésta con la felicidad, debemos examinarla más detenidamente.

Hemos encontrado (1) que los deseos de la parte racional no se apoyan en un razonamiento puramente instrumental sobre la satisfacción de tal o cual deseo de una de las partes no racionales, sino que se trata de deseos optimizadores racionales, y (2) que la justicia no sólo exige conformidad a los juicios de la parte racional, sino también la disposición de las partes a cooperar. Esto, sin embargo, puede no ser una descripción suficiente de la justicia. En un alma justa, la parte racional, como las otras, debe desempeñar su función adecuada. ¿Acaso todos los deseos optimizadores son resultado del funcionamiento apropiado de la parte racional?

En algunas personas, la parte racional forma sus deseos optimizadores racionales decidiendo obedecer los deseos de una parte no racional. La parte racional puede optar por hacer lo que la parte apetitiva, por ejemplo, quiere llevar a cabo en cierto momento. Como alternativa, puede respaldar las preferencias más lúcidas de la parte apetitiva, y apoyar mi preferencia por no sentirme enfermo mañana en vez de mi preferencia por comer excesivamente hoy. En estos casos podríamos decir que la parte racional se guía por las preferencias

de la parte apetitiva; esta última no cuestiona las decisiones de la parte racional, ya que ejerce la influencia predominante en estas decisiones.

No obstante, según Platón, la función de la parte racional consiste en formar deseos que se apoyen en una deliberación inteligente de lo que es bueno para el alma entera. El mero hecho de que las partes no racionales de una persona acepten las decisiones de la parte racional no garantiza que el agente también actúe de acuerdo con una deliberación inteligente sobre lo que es bueno para el alma entera. Si alguien pensara que lo más importante en la vida es hacer dinero, se fijara planes racionales para lograrlo y vinculara sus sentimientos de ira, vergüenza y orgullo a estos planes racionales, podría afirmar que está controlado por la razón. Pero Platón negaría justificadamente que tal persona estuviera actuando de acuerdo con una concepción acerca de lo que es bueno para el alma entera; si la parte racional y la irascible están al servicio de la apetitiva, no desempeñan las funciones que les son propias.

Podemos entender por qué Platón cree esto si consideramos una analogía política. Si la clase gobernante de la ciudad ideal se limitara a obedecer las preferencias, incluso las más arraigadas, de las clases inferiores, y decidiera que lo mejor es siempre obedecer estas preferencias, no estaría haciendo lo que Platón espera de ella. Las clases inferiores no se forman, según Platón, una concepción de la ciudad como un todo ni de su bien; sólo tienen preferencias que reflejan su propio carácter y su propia disposición. Si la clase gobernante se limitara a obedecer estas preferencias, no formaría las preferencias de las clases inferiores a la luz de su propio juicio independiente acerca de lo que es mejor para la ciudad entera y para sus partes. En este caso el elemento racional de la ciudad estaría dominado por los elementos no racionales, aunque el tipo de dominación sería diferente del que resultaría si las clases inferiores fueran realmente las gobernantes. Si la clase en el poder no hace más que respaldar las preferencias de las clases bajas, no estaría desempeñando la función que le es propia.

Platón tiene igualmente una buena razón para argumentar que, en el alma de un individuo, una parte racional que se limita a respaldar las preferencias de las partes no racionales no desempeña la función que le es propia y que, en consecuencia, un alma con esta estructura carece de justicia psíquica. Las partes racional[1] e irascible están mal equipadas para buscar el bien del alma entera porque carecen de

[1] Debería decir "apetitiva". [N. de la t.]

una concepción de lo que es este bien. Cada parte no racional posee algunas de las características de un agente y, en particular, tiene una concepción de sí misma y de sus propios objetivos; pero esta concepción no incluye la del ser entero a la que pertenece la parte no racional. Una parte no racional no tiene ninguna concepción del valor de los objetivos de las otras partes, o de la naturaleza del alma entera que estas partes componen. Sólo la parte racional posee una visión del todo. Una parte racional que se limita a tomar las indicaciones de las preferencias de las partes no racionales no está ejerciendo sus capacidades y funciones distintivas y, por lo tanto, el alma guiada por una parte racional semejante no es justa.

Si Platón cree que una parte racional que cumple su función debe ejercer un juicio independiente y crítico con respecto a las preferencias de las otras dos partes, y no sencillamente respaldarlas, ¿en qué clases de consideraciones tiene que basarse la parte racional para formar sus juicios? Platón sólo las describe en términos muy generales. Dice que la parte racional se funda en la deliberación acerca de lo que es mejor y lo que es peor, y acerca de lo que es óptimo para el alma entera y para cada una de las partes.

Cuando Platón le exige a la parte racional considerar el bien de cada parte del alma, es razonable inferir que las preferencias de las partes no racionales no estarán relacionadas accidentalmente con lo que es bueno para ellas, pues resulta difícil entender qué podría ser bueno para la parte apetitiva que no incluya un grado razonable de satisfacción apetitiva. De hecho, si examinamos los juicios de la parte racional desde el punto de vista de la parte apetitiva, debemos llegar a la misma conclusión, ya que no está claro por qué esta última debe convenir con el juicio de la primera a menos que vea que obtendrá una razonable satisfacción apetitiva si sigue ese curso de acción. La parte racional no se limita a respaldar las preferencias a largo plazo de la apetitiva; debe modificarlas a la luz de su concepción sobre el bien de cada parte y del todo. Aun así, la parte apetitiva, al ver las decisiones de la racional, puede advertir que éstas propician la satisfacción de sus propias preferencias a largo plazo.

Platón sugiere, pues, que la visión de la parte racional será más amplia que la de las otras dos partes, en la medida en que tiene una concepción de su bien y una concepción de ellas como partes constitutivas de un todo. Su visión es más objetiva, en tanto puede incorporar y explicar los puntos de vista de las dos partes no racionales. Si pudiéramos ver los cuatro lados de un edificio, seríamos capaces de comprender los puntos de vista de cuatro observadores, cada uno de los cuales contempla sólo un lado; aunque haya algo engañoso en cada una de sus perspectivas y aunque todavía estaríamos equivocados si nos limitáramos a tratar de sumar los cuatro puntos de vista, advertiríamos que son confiables hasta cierto punto si también miramos el todo del que ellos observan las partes.[2]

La parte racional adopta esta perspectiva más amplia de los deseos e intereses de las partes no racionales, de modo que puede satisfacer mejor sus intereses de lo que sería el caso si sólo decidiera dejarse llevar por los deseos de esas partes. Si una pierna pudiera comprender qué redunda en su propio interés, se percataría de que está mejor cuando se encuentra unida a un animal vivo completo que si estuviera sola, aunque las exigencias del animal completo la cansan más de lo que preferiría si la dejaran librada a sí misma; el hecho de que el animal completo tiene conciencia de consideraciones que la propia pierna ignora beneficia en realidad a la pierna, aunque la pierna misma no pueda tomar en cuenta estas consideraciones.

171. *El papel de la razón práctica*

Platón insiste en que la función propia de la parte racional le exige deliberar sobre el bien del alma en su conjunto. En consecuencia se forma una concepción del carácter de la razón práctica que es más compleja que la concepción que toma de Sócrates. Como cabría esperar, una distinción más marcada entre las partes racional y no racionales también tiene por resultado una descripción más precisa de los rasgos distintivos de la parte racional. En los diálogos socráticos, la razón práctica no desempeña ningún otro papel aparte de discurrir sobre los medios instrumentales.[3] Aunque Sócrates no niega explícitamente que la razón práctica tiene otras funciones, no reconoce ninguna otra. Platón deja implicado que los diálogos socráticos ofrecen una descripción inadecuada y parcial de la agencia racional. Si la razón

[2] Bosanquet (1906), p. 365 (*cfr.* Murphy (1951), p. 32), observa: "la elevada condición de la inteligencia proviene primordialmente de su capacidad para representar el todo". De esta manera podría afirmarse que la parte racional es más objetiva, si la "objetividad se promueve cuando retrocedemos, desligándonos de nuestro anterior punto de vista con respecto a una cosa, para llegar a una nueva concepción del todo, la cual se forma mediante la inclusión de nosotros mismos y nuestro anterior punto de vista en lo que ha de comprenderse" (Nagel (1980), p. 97).

[3] Sobre la concepción socrática de la razón práctica, véanse §§49, 50.

práctica se limita al cálculo instrumental, se restringe entonces a sólo una de las funciones de la que es capaz, y el agente que se guía únicamente por este aspecto de la razón práctica está guiado de un modo incompleto por la parte racional.

Este hecho sobre la parte racional resulta especialmente importante para el argumento de la *República*, pues toda la manera en que Platón formula el problema de la justicia y la felicidad exige que la parte racional desempeñe un papel que va más allá de la razón instrumental. Según la postura que Glaucón y Adimanto quieren que Sócrates defienda, la justicia es un bien no instrumental y forma parte de la felicidad, pero muchas personas, incluyendo a Trasímaco, no se percatan de ello. Para poner al descubierto este hecho acerca de la justicia y actuar de acuerdo con él, debemos ser capaces de formarnos deseos racionales de bienes no instrumentales que podamos descubrir racionalmente; una persona que no se guía por los resultados de este descubrimiento racional no está guiada plenamente por la parte racional del alma.

Si Platón hubiera planteado la pregunta que formula en el libro II, pero sin decir nada que modificase la concepción instrumental socrática del deseo racional, no habría logrado explicar de qué manera la pretendida conclusión de la *República* podría significar una diferencia práctica para nuestras elecciones. En el libro IV, Platón aclara el carácter no instrumental del deseo racional por cuanto distingue los juicios racionales independientes y críticos de los que se limitan a respaldar las preferencias de las partes no racionales. La parte racional descubre lo que es bueno para nosotros considerando nuestra naturaleza como una totalidad, y no sólo los aspectos de nuestra naturaleza que son evidentes para las partes no racionales.

Si la parte racional desempeña estas funciones, entonces la persona justa es la que está guiada más cabalmente por la razón práctica. En la persona justa, la razón práctica descubre los fines que ameritan ser buscados; no se limita a buscar medios para satisfacer los deseos de una u otra parte, sino que descubre el bien de toda el alma a través de la reflexión racional sobre la naturaleza de esta última. Puesto que el alma justa se guía por esta reflexión racional, mientras que otras almas no lo hacen, el alma justa se percata de una cierta capacidad para la actividad racional que para las otras almas pasa inadvertida.

Si la persona justa es más feliz que las demás, Platón debería poder mostrar de qué manera el hecho de percatarse de una cierta capacidad para la actividad racional está relacionado con el hecho de ser

feliz, pues la consideración de la naturaleza de la justicia muestra que percatarse de esta capacidad es un rasgo distintivo del alma justa, en contraposición con las almas que están menos cabalmente guiadas por la parte racional. Si Glaucón y Adimanto tuvieran razón al afirmar que, una vez que entendemos lo que es la justicia, deberíamos poder entender de qué modo ésta promueve la felicidad, nuestra explicación de la justicia debería darnos elementos suficientes para convencernos, a la luz de una concepción admisible de la felicidad, que la persona justa es feliz.

172. *La felicidad según Sócrates: algunas objeciones*

Debemos considerar, pues, lo que Platón cree que es una concepción admisible de la felicidad. Al principio de la *Ética*, Aristóteles advierte que es importante formarse una concepción de la felicidad antes de intentar decidir si se justifican las diferentes afirmaciones sobre cómo alcanzar la felicidad. Observamos que los diálogos socráticos no abordan la cuestión planteada por Aristóteles. En la *República*, Platón tampoco lo hace, pero debemos tratar de identificar los supuestos sobre la felicidad que lo convencen de que la persona justa es más feliz que la injusta.

El *Gorgias* ofrece una respuesta a los críticos que niegan que la justicia contribuye a la felicidad. Deberíamos preguntarnos si la concepción de la felicidad que se presupone en el *Gorgias* tiene que satisfacer a Platón a la luz de lo que éste expresa en la *República*. Si podemos responder esta interrogante, estaremos en posición de decidir si Platón debería tratar de fortalecer la línea principal del argumento del *Gorgias* o si debería intentar un tipo de argumento completamente diferente.

En el *Gorgias*, la concepción adaptativa de la felicidad sostenida por Sócrates explica por qué la virtud es instrumental y suficiente para la felicidad.[4] Esta concepción, no obstante, se encuentra abierta a objeción si el simple cumplimiento del deseo no parece bastar para alcanzar la felicidad. Podemos imaginar a una persona cuyos deseos tienen objetos tan triviales y absurdos que no querríamos abrigarlos, aun cuando pudiéramos esperar que todos se cumplan; podríamos preferir razonablemente abrigar deseos con objetos menos triviales y absurdos, aunque sufriéramos una mayor frustración. Una concepción adaptativa cuenta como felices algunos estilos de vida que

[4] Sobre la virtud y la felicidad, véase, §82.

reconocemos como inadecuados para los agentes racionales, y por lo tanto no puede ofrecernos una explicación verdadera de la felicidad.

Calicles sugiere quizá esta objeción. Se queja de que la felicidad socrática es adecuada para una roca o un cadáver, no para un ser humano (*G.* 492e5–6), ya que las rocas y los cadáveres no necesitan nada, no tienen deseos insatisfechos y, por ende, parecen ser buenos candidatos para la felicidad socrática. Sócrates no le hace justicia a esta objeción. Piensa que se apoya en la creencia errónea de que la felicidad consiste en una considerable cantidad de placer y, por lo tanto, que requiere de deseos extravagantes. Sin embargo, la protesta de Calicles también podría sugerir la objeción más admisible de que la mera satisfacción es consistente con un bajo nivel de agencia racional.

Uno de los argumentos del propio Sócrates insinúa de hecho la misma objeción. Al recusar el hedonismo de Calicles, Sócrates afirma que la vida del cobarde intensifica al máximo el placer, pero que no debería atraer a un agente racional como Calicles, quien se considera una persona que planea su propio futuro. Sócrates infiere que la vida que intensifica el placer al máximo no puede ser feliz, porque daña a la agencia racional. Su objeción resulta razonable; indica que no somos indiferentes a los objetos que nos proporcionan placer, de modo que no estamos interesados únicamente en la cantidad de nuestro placer. Como lo expresa Aristóteles: "Nadie elegiría vivir con la mente de un niño durante toda su vida, ni gozar haciendo una acción realmente vergonzosa, aunque nunca sufriera dolor a causa de ella" (*EN* 1174a1–4; *cfr. EE* 1215b22–25). Ésta es una buena objeción contra Calicles, pero la misma objeción parece ir en detrimento de la concepción adaptativa de la felicidad del propio Sócrates.

El libro II de la *República* nos brinda cierto motivo para creer que Platón abriga dudas con respecto a la concepción adaptativa de la felicidad que adopta en el *Gorgias*. Si esa concepción fuera correcta, entonces la virtud sería suficiente para la felicidad; pero hemos visto que en el libro II Platón sólo se dispone a probar la tesis comparativa, no la tesis de la suficiencia.[5] Nunca sugiere en la *República* que la persona justa es feliz a pesar de todas las desgracias posibles que describen Glaucón y Adimanto. Tampoco sugiere que, como lo implica la concepción adaptativa, un individuo virtuoso es autosuficiente.[6]

[5] Sobre la tesis comparativa, véase §134.

[6] Sobre la autosuficiencia, véase cap. 12, n. 20.

Es probable, pues, que Platón advierta que no puede recurrir a una concepción adaptativa de la felicidad para responder a Trasímaco.

Aun más, una concepción adaptativa no ofrece una defensa muy buena de la justicia. Parece hacer de ésta, a lo sumo, un medio instrumental para alcanzar la felicidad; el orden psíquico que Sócrates identifica con la justicia constituye un medio para un resultado distinto, la eliminación de los deseos irrealizables. Puesto que Glaucón y Adimanto insisten en que la justicia debe ser defendida como un bien no instrumental, Platón no debería conformarse con el tipo de defensa que permite la concepción adaptativa de la felicidad.

Esta objeción sugiere que el argumento planteado en el *Gorgias* presenta una dificultad aun más seria: no parece proporcionar una defensa que se aplique específicamente a la justicia. Pues, aparentemente, yo podría abrigar deseos adecuados y de fácil satisfacción que no entrañaran ninguna preocupación particular por los intereses de los demás. Sócrates podría convencerme de que mi felicidad no exige que me beneficie a costa de mi prójimo, pero si mis deseos son flexibles y factibles, puedo asegurarme mi propia felicidad aun si me rehúso a llevar a cabo todas las acciones de la persona justa y valiente. Si me siento ávido, malevolente, cruel o extravagante, una explicación adaptativa de la felicidad no me prohíbe satisfacer estas inclinaciones si se me presenta la oportunidad.

El libro II de la *República* pone al descubierto esta falla del *Gorgias* al insistir en que la justicia se encuentra por encima de toda virtud que se preocupe por los intereses de los demás, y que, para que una defensa de la justicia sea tal, debe mostrarse que defiende a la virtud que incluye dicha preocupación. Si Glaucón y Adimanto están en lo correcto, la circunstancia de que Sócrates haya elegido a Calicles como su oponente no considera cabalmente las dimensiones del argumento en contra de la justicia. Calicles se opone a ésta porque acepta una concepción de la felicidad que se opone a la restricción del deseo, y por lo tanto queda refutado en cuanto se rebate su concepción de la felicidad. Pero no es preciso estar de acuerdo con la concepción de la felicidad que sostiene Calicles para dudar del valor de la justicia. Cabría argumentar que la objeción real a la justicia no consiste en el mero hecho de que exige cierta restricción de nuestros deseos, sino que nos exige subordinar nuestros intereses a los intereses de los demás. ¿Podríamos abrigar los deseos ordenados que defiende Sócrates y, al mismo tiempo, rechazar los aspectos altruistas de la justicia? Esta objeción sugiere que Platón necesita ser más cuidadoso para mostrar

que tiene un argumento en favor de la justicia y no simplemente en favor de un orden psíquico discrecional que es compatible con la injusticia. El libro II de la *República* sugiere que Platón está más consciente de este problema que cuando escribió el *Gorgias*.

Este punto se vuelve más claro si comparamos el libro I con el libro II. En el libro I Sócrates recurre, como lo hace en el *Gorgias*, a la analogía entre justicia y salud, indicando que la justicia puede defenderse recurriendo a la eficiencia (352a). Si la justicia psíquica no es más que una cuestión de eficiencia, entonces una persona que se guía por un razonamiento instrumental dirigido a la satisfacción de sus apetitos parece tener un alma "sana". Si esto es lo que Platón quiere decir, no discrepa necesariamente de Trasímaco acerca de la naturaleza de la felicidad; si la justicia debe defenderse con base en la eficiencia, la persona justa está en mejor situación sólo porque es más hábil para conseguir el tipo de cosas que tanto el justo como el injusto consideran que constituyen su felicidad. Si la injusticia implica la extralimitación irrestricta y el conflicto psíquico, no parece propiciar lo que la mayoría considera como felicidad.

El libro II muestra por qué esta respuesta a Trasímaco es inadecuada. Glaucón y Adimanto argumentan que una concepción ordinaria sobre la felicidad fundamenta una actitud más moderada hacia la injusticia que la adoptada por Trasímaco, pero que sigue siendo incapaz de fundamentar a la justicia. Si la felicidad consiste en la posesión segura de honores, riqueza material y poder, y en el placer resultante de satisfacer los deseos formados por estas posesiones, entonces la parte crucial de la postura de Trasímaco queda en pie, y no resulta claro cómo la virtud específicamente altruista de la justicia promueve la felicidad del agente.

Así, pues, si Platón siguiera sintiéndose conforme con la concepción de la felicidad que se adopta en el *Gorgias*, sería difícil entender por qué formula los problemas sobre la justicia y la felicidad del modo en que lo hace en los dos primeros libros de la *República*. La solución a los problemas que ha planteado no puede apoyarse en una concepción puramente adaptativa de la felicidad.

173. *La felicidad según Sócrates: algunas ambigüedades*

Para entender cómo podría modificar Platón la concepción socrática de la felicidad, debemos observar una línea del argumento del *Gorgias* que puede separarse de la concepción adaptativa de la felicidad. Sócrates recurre a una analogía entre justicia psíquica y salud corporal; una vez que comprendamos cuál es la clase de buena salud para el cuerpo, se supone que comprenderemos que la justicia es la misma clase de bien para el alma (*G.* 504e).[7] Pero esta comparación con la salud no es palmaria; diferentes opiniones sobre el bien de la salud pueden conducir a afirmaciones distintas sobre lo bueno de la justicia, y presuponer puntos de vista diversos sobre la naturaleza del bien.

Podríamos suponer que la comparación con la salud pretende sugerir la manera en que la justicia psíquica promueve la eficiencia en la planificación y en la acción. Si somos demasiado enfermizos, no podemos llevar a cabo muchos de nuestros planes con eficacia. De modo semejante, una persona cuya alma se encuentra en un completo caos, no podrá actuar eficazmente en su propio interés, pues siempre estará sujeta al conflicto y a la frustración. Tal argumento se adecua a una concepción adaptativa de la felicidad.

En ocasiones, no obstante, Sócrates utiliza la comparación con la salud de un modo diferente. Argumenta que no beneficia a una persona vivir con un cuerpo en malas condiciones, ya que estará destinada a vivir mal (*G.* 505a2–4). Esta afirmación parece contradecir la concepción adaptativa de la felicidad de Sócrates. Si la enfermedad del cuerpo nos resulta mala porque frustra deseos que no podemos evitar tener, entonces debe admitir el fracaso de la estrategia adaptativa para asegurarnos la felicidad, ya que no podemos adecuar por completo nuestros deseos a los recursos de que disponemos para satisfacerlos.

Como alternativa, Sócrates podría argumentar que, aun cuando dejáramos de desear la salud que no podemos tener, seguimos careciendo de felicidad por la manera en que somos, no por la manera en que nos sentimos al respecto. Si toma la analogía en este sentido, Sócrates identifica quizá la felicidad con la realización de nuestra naturaleza y nuestras capacidades, no meramente con el cumplimiento del deseo. Pero entonces la virtud no parece ser suficiente para alcanzar la felicidad. Pues una persona virtuosa puede tener mala salud; si la mala salud la priva de la felicidad, puede ocurrirle algún mal, y su cordura no puede convertir a la buena fortuna en innecesaria para su felicidad. La alusión a la naturaleza y a las capacidades humanas se apoya en una concepción normativa de la felicidad, ya que recurre a cierta concepción sobre el estilo propio o apropiado en que debe vivir un

[7] Ha utilizado esta analogía en *Cri.* 47d. Véanse §§30, 41, 76.

ser humano; por lo tanto, exige más que los deseos satisfechos requeridos por la concepción adaptativa de la felicidad. Y en consecuencia la concepción normativa parece entrar en conflicto con algunos de los supuestos que le permiten a Sócrates defender la suficiencia de la virtud para la felicidad.

Estas interrogantes sobre la felicidad arrojan cierta duda sobre la manera en que Sócrates utiliza la analogía entre la justicia y la salud (*G.* 506c–507c). Si argumentamos que la persona injusta está equivocada sólo porque posee una concepción no adaptativa de la felicidad, la defensa de la justicia se encontrará entonces sujeta a las limitaciones inherentes a la concepción adaptativa. Si, por otro lado, recurrimos a la concepción normativa de la felicidad, parece entonces difícil probar que la justicia es necesaria (como parece serlo la salud) para ser felices o que (al contrario de la salud) es suficiente para la felicidad.

Las oscuridades de la concepción socrática de la felicidad plantean otras interrogantes acerca de lo que aporta el orden psíquico para alcanzar ese estado. Si la concepción adaptativa de la felicidad es correcta, entonces el orden psíquico contribuye a la felicidad cerciorándose de que seamos guiados por nuestros deseos factibles y no por deseos exigentes que no podemos satisfacer. Si, no obstante, Sócrates acepta a veces una concepción más normativa de la felicidad, debemos tomar un punto de vista distinto del orden psíquico, pues, según la concepción normativa, un alma desordenada es indeseable debido a que sólo permite un bajo nivel de agencia racional y, por lo tanto, no es adecuada para un agente racional. La comparación que hace Sócrates entre justicia psíquica y salud sugiere esta concepción del valor de la justicia psíquica, pero tal concepción implica que la virtud es insuficiente para alcanzar la felicidad.

174. *La felicidad y la función humana*

La sugerencia presentada en el *Gorgias* de que la felicidad se relaciona con la realización de la naturaleza y las capacidades propias podría ser retomada al final del libro I de la *República*, donde Sócrates ofrece el "argumento de la función" (352d8–354a11). Propone que una cosa no desempeñará bien su función si carece de la virtud que le es propia: un cuchillo no corta si le falta el filo adecuado, y así con otras cosas. Es posible ver, bosquejado, que esta forma de argumento podría relacionar la virtud de algo con cierta función, si "función" se interpreta como cierta tarea para la cual está diseñado o se espera que realice.

Podríamos decir que las virtudes de un piloto son las que necesita para desempeñar correctamente las funciones de un piloto: conocimientos aeronáuticos, reacciones rápidas, capacidad para permanecer despierto, y demás.

Pero resulta difícil relacionar este tipo de función con el bien o la felicidad del agente. Pues puede no ser bueno para la persona que es piloto tener las virtudes de un piloto. (Quizá causan estrés, ansiedad y crisis mental; compárese con las virtudes de un boxeador.) Si las virtudes de un ser humano (en tanto opuesto a un piloto, un boxeador, etc.) son las que se esperan de todos los seres humanos independientemente de sus particulares papeles sociales, ¿por qué estas virtudes son buenas para los agentes mismos? Tal vez queremos que la gente sea justa y tenga espíritu de cooperación porque estos rasgos son buenos para otros, lo cual no los hace buenos para los agentes mismos.

Platón necesita, y a veces sugiere, una interpretación de "función" que no haga referencia al papel para el cual una cosa está diseñada o que se espera que cumpla. La función del alma, dice, es "supervisar, gobernar y deliberar" (353d5) y, en general, vivir (353d9). Éstas son funciones naturales y necesarias para un alma y para el ser humano (el tipo de criatura con alma que aquí se está considerando) que posee un alma. Estas afirmaciones sobre las funciones naturales y necesarias son pertinentes para las interrogantes sobre la felicidad que se plantean en el *Gorgias*, pues la refutación de Sócrates a Calicles indica que una vida buena debe implicar cierto ejercicio de la razón, mientras que el argumento de Calicles sugiere que debe implicar actividad, no sólo un estado de satisfacción.

En el libro IV Platón recurre nuevamente a la salud. Al explicar la analogía, no echa mano de la eficiencia, sino que argumenta que tanto la salud como la justicia entrañan un orden natural (444d3–6). El estado saludable es natural porque las fuerzas predominantes que controlan el organismo son las naturalmente adecuadas; de modo semejante, en un alma justa predominan las fuerzas naturalmente adecuadas.[8]

Esta afirmación sobre la adecuación natural debe apoyarse en ciertos supuestos sobre las actividades propias de un ser humano como un todo. No son iguales a los supuestos sobre la eficiencia. Alguien

[8] Recurrir de este modo a la adecuación natural no excluye que se recurra también a la eficiencia, pero no es igual que recurrir a la eficiencia.

podría ser más eficiente como minero si pudiera acostumbrar sus ojos a ver en la oscuridad y sus piernas a estar flexionadas o contorsionadas durante largo rato, pero aun así estas condiciones son malas para su salud, porque son malas para las funciones características del cuerpo humano (lo cual seguiría siendo verdad aun cuando no fuera el caso de que le acortara la vida). Una afirmación bastante sencilla y admisible sobre la naturaleza y las actividades características de un ser humano sustenta la aseveración de que la constitución física de un minero, por eficiente que resulte para la minería, es mala para su salud.

Platón sugiere que tenemos una concepción semejante de lo que es naturalmente adecuado para un alma que tiene la estructura y la constitución del alma humana; el estado justo del alma es aquél en el cual ésta propicia su bien haciendo lo que le es naturalmente adecuado. Platón expresa este aserto en su descripción de la justicia en tanto que realiza la función que es propia de uno.[9] La justicia psíquica consiste en hacer lo que es más plena y completamente "propio de uno" (443c–d), en la medida en que le interesa, no sólo en lo que se refiere a acciones externas, sino a las actitudes y relaciones de las partes de la propia alma, que es verdaderamente uno mismo.

Resulta fácil ver por qué las afirmaciones sobre la adecuación natural plantean dudas y suspicacias, ya que bien podemos preguntarnos si somos capaces de llegar a concepciones precisas acerca de lo que es naturalmente adecuado para nosotros sin tomar de antemano una postura en la controversia ética que esperamos resolver recurriendo a la adecuación natural. Platón cree, no obstante, que puede demostrarse que la justicia psíquica es natural y apropiada para los seres humanos. Podemos ver la manera en que trataría de mostrar esto si consideramos su concepción de la salud en tanto un orden natural. Si el desarrollo excesivo de una pata o un órgano interfiriera con las funciones normales del animal como un todo, no sería sano ni naturalmente adecuado para el animal; a fin de entender esto necesitaríamos adoptar el punto de vista del animal como un todo, en vez del punto de vista de una parte.

Debe admitirse que Platón no vincula explícitamente sus afirmaciones sobre la función con su concepción de la felicidad; utiliza la

[9] Con respecto a la interpretación de "hacer el trabajo que es propio de uno", véase §158. Mohr (1987) relaciona "hacer el trabajo que es propio de uno" (entendido como lo entiende Vlastos (1971c)) con la concepción platónica de la felicidad.

función primordialmente para explicar la virtud en lugar de la felicidad. No obstante, si nuestra sugerencia es correcta, también vincula implícitamente la función con la felicidad. Cuando Aristóteles quiere presentar una explicación "bosquejada" de la felicidad (*EN* 1098a20–22) antes de discutir las virtudes, argumenta que habría que identificar la felicidad con la realización de la función humana y, por lo tanto, con la vida de la parte racional del alma, y más específicamente con una actividad del alma racional que esté en concordancia con una virtud completa en una vida completa (1096a16–18). Hemos sugerido que Platón acepta implícitamente el mismo tipo de vínculo entre felicidad, función y actividad racional. Para determinar si esta sugerencia es correcta, debemos examinar la explicación platónica de la justicia física a fin de ver si puede sustentar la afirmación de que la justicia constituye parcialmente a la felicidad, siempre que la felicidad se conciba en los términos que hemos indicado.

175. *La justicia y la función humana*

Decir que el bien de un ser humano debe entrañar a la actividad racional sigue siendo muy vago, pero es lo más cerca que llega Platón a una descripción del tipo de función que podría adecuarse a su argumento. Si demuestra que un componente esencial de una vida que incluya la clase apropiada de actividad racional consiste en el estado del carácter que resulta ser idéntico a la justicia, entonces habrá respondido a Trasímaco.

La comparación entre justicia y salud sugiere que Platón se apoya en este argumento a fin de relacionar la justicia con la felicidad. La justicia es análoga a la salud en la medida en que mantiene el orden y la estructura de los deseos que son adecuados para nuestra naturaleza como un todo, pues la parte racional gobierna en interés de toda el alma, no sólo de una parte. Si nos identificamos con algo más que una gama restringida de deseos, podemos convenir en que el gobierno de la parte racional realiza nuestras capacidades en tanto seres completos, en vez de limitarse a satisfacer deseos que sólo constituyen una parte de nosotros mismos.

Si este interés por el bien del alma entera es lo que guía a la parte racional, ésta difiere de las otras partes en que aprecia su propia concepción distintiva por el bien del todo. Pues parte de la función humana consiste en actividad racional, y la actividad racional de la parte racional no es simplemente un medio para asegurar el bien del

todo, sino también una parte del bien que se asegura. La parte racional no es un consejero externo que delibera exclusivamente acerca de los intereses de las otras dos partes sin considerar los suyos. Sus propias características son características importantes del agente cuyos intereses está considerando.

Asimismo, desde este punto de vista, es mejor estar controlados por la parte racional, ya que el bien humano requiere esencialmente de la actividad racional, y las virtudes son los estados del alma que encarnan la actividad racional necesaria para el bien humano. El razonamiento práctico de la parte racional constituye un aspecto de nuestra naturaleza que se realiza de manera incompleta si predomina una de las otras dos partes del alma. Si nuestro bien incluye realizar nuestras capacidades como un todo en tanto agentes racionales, entonces la justicia psíquica forma parte de nuestro bien porque es la realización de la agencia racional.

Platón implica que yo no alcanzo mi bien con igual plenitud si la planificación racional se me escapa de las manos. Supongamos que otra persona se ofrece a planear todo lo que normalmente yo planeo por mi cuenta, y tengo la confianza de que las respuestas que ella encuentre serán por lo menos tan satisfactorias como las que yo encuentro por mí mismo. Platón supone que si acepto este ofrecimiento, estaré en peor situación en lo tocante a un aspecto, cualesquiera sean las consecuencias; atribuye un valor intrínseco al hecho mismo de que yo determine lo que es bueno para toda mi alma mediante el ejercicio de mi razón práctica. Tiene que sostener esto si cree que la justicia es buena en sí misma y que el alma justa es la que está guiada efectivamente por la razón práctica.

Estas afirmaciones requieren de una defensa más amplia que las que Platón les concede en el libro IV; debemos ver si las defiende más extensamente en el resto de la *República*. Hasta el momento, no obstante, hemos visto al menos que considera que la felicidad entraña el ejercicio de las capacidades humanas esenciales y, en particular, de la actividad racional.[10] Acepta la concepción del bien humano defendida por Aristóteles, sustentando las afirmaciones sobre el bien humano a partir de asertos acerca de la naturaleza y la esencia humanas. Estas afirmaciones sobre la felicidad concuerdan con los supuestos que hemos encontrado en el libro II. Platón necesita cierta concepción de

[10] Sobre la felicidad y la actividad racional, véase §224.

la felicidad que haga admisible sostener que la justicia es un componente de la felicidad, y en el libro IV podemos ver un bosquejo de la concepción que tiene en mente.

176. *El predominio de la justicia*

Platón cree que la analogía entre justicia y salud contribuye a explicar no sólo por qué la justicia es un bien intrínseco, sino también por qué predomina sobre otros bienes (444e7–445a4). Si la justicia no fuera más que un bien no instrumental secundario, podría no ser siempre preferible a la injusticia; algunos de los placeres que se mencionaron como bienes intrínsecos (357b) son adecuadamente sacrificados en aras de bienes más importantes. Platón cree, no obstante, que una vez que entendamos el lugar que ocupa la justicia dentro de la felicidad, también deberíamos entender que no hay nada capaz de compensar su pérdida. Glaucón piensa que es evidente que no vale la pena vivir cuando la salud física está hecha pedazos, e infiere que debería resultar igualmente claro que no vale la pena vivir con un alma injusta (445a–b). Supone que el argumento desarrollado hasta aquí ha sustentado una versión adecuadamente sólida de la analogía entre justicia y salud.

Debe ser cierto que se expresa una versión bastante sólida de esa analogía si la inferencia de Glaucón es legítima, pues el derrumbe de la salud que hace que valga la pena vivir la vida tiene que ser muy grave. Supuestamente, Glaucón no quiere decir que jamás es razonable sacrificar la salud en lo más mínimo por ningún otro bien, ni que toda declinación de la salud debe llevarnos a pensar que no vale la pena vivir. Si, en un caso, pudiéramos escoger entre gozar de una completa justicia en el alma a expensas de otros bienes y, en el otro, sacrificar un poco de justicia por otros bienes, la analogía con la salud no nos muestra por qué no deberíamos preferir la segunda opción.

La falta de salud hace que vivir deje de valer la pena sólo si no puedo llevar a cabo las actividades humanas significativas en un grado importante (si, por ejemplo, tengo que mantenerme vivo en un estado de conciencia muy elemental a través de medidas extremas, o si sufro un dolor tan continuo y severo que no puedo pensar ni interesarme en ninguna otra cosa). En tal caso, se justifica que elija la salud (más precisamente, un grado de salud suficiente para evitar ese estado intolerable) por encima de cualquier combinación de bienes corporales o externos, pues si tengo muy mala salud, ningún otro bien me resultará útil, ya que no puede contribuir a ninguna actividad

importante mía en mi estado presente. La salud, en consecuencia, predomina sobre otros bienes corporales o externos.

Quizá Platón podría argumentar que la justicia predomina de este modo sobre los otros bienes, si fuera capaz de mostrar que la injusticia psíquica implica el colapso completo de la razón práctica, de suerte que el agente se vuelve totalmente incapaz de guiar sus acciones por la deliberación. Pero no es ésta la concepción platónica de la injusticia; una persona que delibera sobre los medios para satisfacer sus apetitos puede llevar una vida bien organizada, sin correr el riesgo de caer en el caos psíquico o la ineficacia, pero Platón considera a tal persona como injusta. Si interpretamos que la analogía con la salud implica que la justicia psíquica es necesaria para una mínima agencia, entonces Platón no puede defender esa analogía.

Sin embargo, no necesita interpretarla así. Cuando Glaucón pregunta, retóricamente, si vale la pena vivir con un alma injusta, está preguntando si vale la pena vivir "cuando la naturaleza de esa cosa misma por la cual vivimos se perturba y corrompe" (445a9–b1). Se ha convencido de que la injusticia implica la perturbación del orden naturalmente adecuado de los elementos del alma. Si este orden se perturba, ya no podemos realizar plenamente nuestra agencia racional. Si valoramos otros bienes por encima de la justicia psíquica, estamos pasando por alto la conexión entre actividades humanas esenciales y el bien humano.

Esta concepción de la justicia psíquica probará que ésta predomina sobre otros bienes si Platón es capaz de mostrar que, sin justicia psíquica, los otros bienes carecen para nosotros del valor que esperamos que tengan. La persona justa posee la concepción correcta de su propio bien, y por lo tanto es capaz de buscar los otros bienes en la medida en que la beneficien en tanto agente racional; la persona injusta puede tener otros bienes, pero, sin justicia, es incapaz de utilizarlos en su beneficio, porque la manera en que los emplea no está guiada plenamente por la razón práctica.

El argumento de Platón en favor de esta conclusión resultará más convincente si su descripción de la diferencia entre justicia e injusticia psíquicas esclarece lo que le falta a la persona injusta. En el libro IV Platón sostiene que la justicia psíquica es el orden apropiado de las partes del alma, en el cual cada una realiza su propio trabajo, pero no dice gran cosa sobre cómo sería el alma justa; hemos visto que su concepción de la justicia psíquica es más exigente de lo que parecería

en un principio, pero no es todavía lo bastante clara para mostrar qué clases de actitudes y objetivos cabe esperar de la persona justa.

Es razonable, pues, que Sócrates convenga con la respuesta de Glaucón sobre el predominio de la justicia y que, al mismo tiempo, piense que aún no es hora de dejar de lado la cuestión. Aunque cree que su explicación del alma tripartita y las virtudes sugiere una respuesta, también cree que una respuesta convincente exige una concepción más clara de lo que realmente implican la justicia y la injusticia psíquicas. En los libros VIII y IX, donde se retoma este punto después de la digresión de los libros V al VII, defiende la respuesta dada en el libro IV, describiendo la naturaleza y los efectos de la injusticia psíquica más detalladamente.

177. *Una objeción a la explicación de la justicia de Platón*

Ya hemos visto de qué manera Platón argumenta, o podría argumentar, que la justicia es un componente de la felicidad, según él las concibe. Aun más, su concepción de la felicidad como la realización de nuestra capacidad de agencia racional resulta perfectamente defendible. Sin embargo, se han planteado muchas dudas acerca de su concepción de la justicia; de hecho, esto se considera frecuentemente como un falla crucial del argumento del libro IV de la *República*.

La objeción principal surge de la aparente diferencia entre (1) la justicia que se introduce como una de las virtudes del alma en el libro IV, esto es, la *justicia psíquica* (justicia-p), y (2) la justicia según se la entiende comúnmente, la virtud de que se habla en la discusión con Trasímaco, a la que llamaremos *justicia común* (justicia-c). La justicia-c es la virtud que Trasímaco describió como el "bien del otro"; lo describió en estos términos porque me exige que evite tomar de los otros más de lo que se me debe y, por lo tanto, me impide procurarme mi propio bien a sus expensas. Glaucón y Adimanto también suponen que la justicia entraña cierta clase de respeto hacia los demás; por eso, un agente preocupado primordialmente por su propio interés necesita cierta justificación especial. La justicia-p, en cambio, es la virtud psíquica que se corresponde con la justicia de la ciudad. Se la define por referencia a la relación mutua de las partes del alma, no por referencia a la relación del agente con otras personas. Parece ser una virtud puramente individualista, preocupada por el bien del alma del agente.[11]

[11] Esta objeción se presenta detalladamente en Grote (1888), IV, pp. 102–120,

¿Por qué debemos suponer entonces que esta virtud de la justicia-p es la justicia-c que preocupaba a Trasímaco? Mientras que la justicia-p es algo que vale la pena tener, su defensa no parece mostrar por qué deberíamos respetar los intereses de los demás en las formas requeridas por la justicia-c. Si alguien posee justicia-p, ¿por qué no debería procurarse su propio bien a expensas de los demás y, en consecuencia, manifestar una injusticia-c? Si esto es posible, entonces Platón no ha probado que la virtud que entraña respeto por los intereses de otros forma realmente parte de la felicidad de un agente; pero esto es lo que necesita probar para responderle a Trasímaco.

178. *Opiniones comunes sobre la justicia*

Antes de examinar la respuesta de Platón a la cuestión sobre la justicia-c y la justicia-p, debemos plantear la pregunta más cuidadosamente, con la ayuda de otra terminología. Al hablar de justicia-c, podríamos estar significando (1) la justicia, según su ***descripción común***, o (2) la virtud de la justicia que se reconoce por la ***intuición común***. La descripción común de la justicia es lo que las personas dicen sobre la justicia cuando se les pregunta al respecto y antes de que reflexionen bajo el examen del elenco. La intuición común es lo que reconocerán que creen cuando el elenco les muestre las dificultades que plantean sus primeras respuestas. Salta a la vista que no resulta fácil determinar qué afirmaciones sobre la justicia reflejan meras descripciones y qué otras expresan realmente intuiciones; es posible que las intuiciones de las personas ni siquiera figuren entre las afirmaciones que hicieron en un principio sobre la justicia. Una de las tareas del elenco consiste en separar las intuiciones de las personas de las descripciones que hacen de una virtud, llevándolas a ver que sus intuiciones son creencias que han estado sosteniendo todo el tiempo sin advertir sus

quien contrapone la justicia altruista con la justicia platónica individualista, afirmando que el sentido altruista "es aquel que se utiliza más comúnmente, y que Platón supone de manera provisional cuando presenta el caso de los opositores en los discursos de Glaucón y Adimanto" (p. 103). Según Grote, Platón prueba (a lo sumo) que la justicia psíquica altruista propicia la felicidad. Al comentar el argumento del libro IX, Grote objeta: "Pero cuando se da por sentado este punto, no se prueba nada acerca del hombre justo y el injusto, salvo en un sentido de estos términos que es peculiar al propio Platón" (p. 120). Algunas de las numerosas discusiones posteriores se encuentran en Prichard (1968), p. 106; Sachs (1963); Vlastos (1971c); Kraut (1973a); White (1979), pp. 131–133; Annas (1978; 1981), cap. 6.

implicaciones. Ésta es la tarea que Epicteto llama estructuración de nuestras preconcepciones.[12]

Debemos distinguir entre descripciones e intuiciones comunes, ya que pueden ofrecernos puntos de vista crucialmente diferentes de la justicia-c. La primera de las dos concepciones indicadas de la justicia-c supone que la descripción común de la justicia describe con exactitud la condición que el sentido común tiene en mente; si, entonces, la descripción común se limita a describir la justicia como la tendencia a abstenerse de realizar acciones injustas, esa tendencia es la justicia-c que Platón debería estar discutiendo.[13] La segunda explicación, no obstante, deja abierta la posibilidad de que la descripción común de la justicia refleje con cierto grado de error la condición que la intuición común tiene en mente; podemos descubrir que la intuición común considera la justicia como admirable en sentidos que no se explican mediante la descripción común que se hace de ella como la costumbre de abstenerse de realizar acciones injustas. Si aceptamos la segunda explicación de la justicia-c, podríamos seguir alegando que Platón argumenta acerca de la justicia-c aunque no acepta enteramente la descripción común de la justicia.

Es posible ver lo que Platón intenta quizá hacer si consideramos la manera en que trata las opiniones comunes en su discusión de las otras tres virtudes. En cada caso, Platón cree que el sentido común tiene razón en reconocer que una virtud tiene esta esfera de intereses, pero que se deja engañar por una falsa descripción de los motivos y acciones que han de esperarse de la persona virtuosa. La mayoría cree, por ejemplo, que la valentía exige mantenerse firme ante el peligro; esto es correcto. Muchos también creen que puede separársela de la templanza y la justicia; se equivocan a este respecto. Cuando Platón rechaza las descripciones comunes, argumenta a partir de las intuiciones comunes; sugiere que resultaría muy difícil considerar la valentía o la templanza como una virtud genuina si la vemos como enteramente separable de las otras virtudes. ¿Puede desarrollar un argumento similar en favor de sus afirmaciones sobre la justicia?

Una concepción superficial de la justicia-c parece ser subyacente en gran parte del argumento de Trasímaco. Cuando explica por qué los

[12] Sobre Epicteto, véase §15.

[13] Esta primera concepción de la justicia-c es la supuesta en Grote (1888), IV pp. 1–3 ss.; Annas (1981), pp. 162 ss. La importancia de distinguir las dos explicaciones está sugerida (aunque no teniendo este punto en mente) por las observaciones de Vlastos en (1971c), pp. 138 ss.

justos salen peor librados que los injustos, señala que deben renunciar a ciertos beneficios debido a que no sacan provecho a expensas de otras personas. Glaucón y Adimanto también describen los buenos resultados de las acciones injustas y las pérdidas que puede sufrir el justo a causa de sus acciones justas; reafirman la aseveración de Trasímaco de que la justicia es el bien ajeno (367c2–5), y al decir esto se están refiriendo específicamente a los efectos de las acciones justas. Todas estas objeciones plantearían graves dificultades a la justicia-c si ésta no consistiera más que en una tendencia a evitar la acción injusta, y si los motivos y razones del agente no implicaran diferencia alguna con respecto a si es o no una persona justa-c.

Si, por el contrario, la "justicia-c" se refiere a la virtud genuina de la justicia reconocida por la intuición común, puede incluir mucho más de lo que el irreflexivo sentido común incluye en la descripción común de la justicia; en particular, puede incluir una motivación característica de la persona justa. Debemos recordar que Glaucón y Adimanto consideran que la pregunta de Trasímaco se refiere a la virtud de la justicia, no sólo al comportamiento justo, pues insisten en que las personas que realizan acciones justas basadas en motivos erróneos tienen únicamente una fachada de virtud.[14]

Así, pues, a Glaucón y Adimanto no les interesan esas personas supuestamente justas que están dispuestas a abandonar la acción justa cuando la acción injusta les ofrece una mayor cantidad de bienes externos; les interesan las personas cuyo compromiso con la justicia se extiende a los casos en los que sólo alguien a quien la justicia le preocupa por sí misma seguiría prefiriendo la acción justa a la injusta. Desde su punto de vista, esta disposición se identifica apropiadamente con la justicia-c; de aquí que pidan que se les demuestre cómo es la justicia en el alma, esperando que la respuesta a esta pregunta ponga de manifiesto si la persona justa está realmente en mejor situación que la injusta.

Si se interpreta la justicia-c como la virtud genuina de la justicia, Platón puede argumentar que ésta es la virtud reconocida por la intuición común; aunque no constituya la única fuente posible de ciertas acciones de justicia-c, es la virtud genuina que subyace en las acciones justas reconocidas. La intuición común reconoce la distinción que establece Platón entre una persona auténticamente justa y alguien que se limita a hacer acciones justas por una razón que la persona justa

[14] Sobre la interrogante del libro II, véase §136.

rechazaría. Al centrar su atención en las virtudes y los motivos, Platón no está abandonando las intuiciones comunes sobre la justicia, pero rechaza la opinión común sobre qué aspectos de la justicia son los más importantes para decidir si ésta es benéfica.

Platón pretende probar que las personas que poseen la virtud de la justicia son, por esto, más felices que los demás. No todos los que practican acciones justas-c (acciones que haría una persona justa-c; *cfr.* Ar. *EN* 1105b5–9) es por ello una persona justa-c, y Platón no está obligado a mostrar que toda persona justa-c practicará todas las acciones que se reconocen comúnmente como justas. Su objetivo le dificulta la tarea en un sentido, pero se la facilita en otro: su tarea resulta más difícil que la tarea de mostrar que a veces es beneficioso realizar acciones justas; como argumentan Glaucón y Adimanto, una defensa limitada de las acciones justas se encuentra con relativa facilidad, pero es más difícil mostrar que nos beneficiamos siendo justos y estando dispuestos a actuar justamente en circunstancias en las que sufriremos a causa de ello. En cambio, la defensa que hace Platón de la justicia-p se centra en los beneficios de un estado del alma específico; este argumento presenta ciertas posibilidades de ser pertinente para la justicia-c si esta última se identifica apropiadamente con un estado del alma más que con un tipo de conducta.

Si Platón tiene un buen argumento para centrarse en los estados del alma y no simplemente en la conducta, todavía necesita mostrar que se ha centrado en un estado del alma que puede ser identificado razonablemente con la justicia-c. Podríamos objetar que se ha centrado en el estado del alma equivocado, ya que lo que él llama justicia-p es, en realidad, un aspecto de la virtud en su conjunto. Platón parece haber descrito un componente necesario de toda virtud genuina, más que una virtud que posee su propia gama de acciones; y por lo tanto, cabría argumentar, la justicia-p no puede ser igual que la justicia-c.

Sin embargo, puede responder a esta objeción señalando que, si resulta difícil aislar una gama de acciones distintiva y separada para la valentía y la templanza, ¿por qué habría de ser más fácil para la justicia? Platón puede recurrir de hecho al sentido común en busca de apoyo, pues ciertas observaciones sobre la justicia tienden a identificarla con la virtud en su conjunto, más que con una sola virtud en contraposición con las demás. Aristóteles distingue, en efecto, dos tipos de justicia. Una de éstas, la "justicia particular", se ocupa de las violaciones a la igualdad y la imparcialidad en la distribución de bienes externos (*EN* 1129a32–b11, 1100a32–b5); pero otro tipo de justicia se identifica

apropiadamente con la virtud completa en su conjunto. Este segundo tipo, la "justicia general", es aquél del cual se dice que constituye el "bien de otro" (*EN* 1130a3–5). En este punto Aristóteles retoma el comentario de Trasímaco sobre la justicia; debe suponer que éste es el tipo de justicia del que hablan Trasímaco y Sócrates.[15]

Aun así, Aristóteles reconoce que la justicia general completa a la virtud dirigiendo a ésta hacia el bien de los demás (*EN* 1129b25–1130a1). Si Platón está hablando visiblemente de la justicia, también debe mostrar que la justicia-p posee este aspecto altruista. Pues el rasgo de la justicia que suscita las dudas de Trasímaco es su tendencia a beneficiar a los demás, a respetar sus intereses y a abstenerse de satisfacer los propios deseos a expensas de otras personas. Si Platón cree que ninguna virtud genuina abarca la tendencia a beneficiar a los demás, tendría que mostrar que nos equivocamos al pensar que, cuando se educa a la gente para que le preocupen los intereses de los otros, la estamos educando para que sea virtuosa. Pero el desarrollo de su argumento en la *República* no nos ofrece motivo alguno para creer que esta opinión sea incorrecta; por el contrario, la explicación de la justicia en la ciudad ideal afirma que cada parte de esta última desempeña su propio trabajo en beneficio de la ciudad entera, y es evidente que Platón supone que puede confiarse en que los gobernantes de la ciudad ideal busquen el bien de la ciudad. Expone esto aun más claramente en el libro V, cuando insiste en que los gobernantes se sentirán profundamente preocupados por los intereses de los otros ciudadanos (462a2–463c7). Nos ofrece, pues, toda razón posible para suponer que el sentido común está en lo correcto al creer que hay cierta virtud que es altruista; la justicia parece ser la candidata más admisible.

Es justo entonces, de acuerdo con los criterios del propio Platón y con los criterios del sentido común, esperar que aquél reivindique una virtud altruista de la justicia. Si la justicia-p no implica la consideración hacia los intereses de los demás, tenemos buenos motivos para inferir que no es la justicia y que, por lo tanto, probar que la persona justa-p es más feliz que cualquier otra no demuestra que la persona justa sea

[15] Grote (1888) IV, pp. 102 ss., argumenta que Platón parte de la justicia particular aristotélica en los libros I y II, pero pasa a la justicia general en el libro IV. Vlastos (1977), pp. 3–11, y Annas (1981), p. 12, argumentan que Platón está interesado en la justicia particular, ya que ésta es la virtud que evita la *pleonexia*. Estos argumentos no toman en consideración adecuadamente el pasaje de *EN* 1130a3–5 (la justicia general como un *allotrion agathon*).

más feliz que los demás. A fin de que el argumento de Platón sobre la justicia-p demuestre que la justicia promueve la felicidad, debe probar que la justicia-p es altruista.

179. *¿Una respuesta a Trasímaco?*

Platón reconoce que es justo plantear la pregunta sobre la relación entre justicia-p y justicia-c, pues ofrece ciertas indicaciones "trilladas" de la justicia-c que practica la persona justa-p, sugiriendo que tal persona evitará a todas luces las acciones injustas-c (442d–443b).[16] Indica que la persona justa-p se abstiene de estas acciones injustas-c debido a su justicia-p. Desafortunadamente, no nos dice nada acerca de por qué podemos esperar que la preocupación altruista de la persona justa-p tenga por resultado acciones justas-c.[17]

¿Tiene derecho a sentirse confiado acerca del comportamiento de la persona justa-p? Podría afirmar razonablemente (1) que muchas acciones injustas-c son producto de impulsos irascibles o de los apetitos, y (2) que las partes irascible y apetitiva de la persona justa-p son moderadas y están bajo su control, de suerte que (3) la persona justa-p no encontrará motivo alguno para cometer estas acciones injustas-c. Los apetitos excesivos pueden desembocar en avidez; el desarrollo incorrecto de la parte irascible puede desembocar en un espíritu vengativo y en estallidos de violencia. Platón argumenta, muy razonablemente, que la persona justa-p carece de algunos de los motivos que hacen que las acciones injustas-c resulten atractivas a muchas personas y, en consecuencia, evita ciertas acciones injustas-c.

Pero las acciones injustas-c, ¿sólo son atractivas para alguien que tiene un alma desordenada? Podría parecer evidente que incluso una persona con un alma bien ordenada puede encontrar un buen motivo para actuar de un modo injusto-c. Supongamos que alguien se traza un plan prudente, racional y a largo plazo para aumentar su riqueza o mejorar su condición social. Ambos planes parecen sugerir que

[16] "Trillado", en 442e1, también podría traducirse por "vulgar". *Cfr.* Ar. *EN* 1178b16; es "vulgar" elogiar a los dioses por no ser templados, pues tal elogio cae tan por debajo de lo que es apropiado que resulta vulgar incluso mencionarlo.

[17] En 444c10–e6, Sócrates observa que las acciones justas tienden a promover la justicia-p. Introduce este hecho como una razón para creer que estamos en mejor situación si llevamos a cabo la acción justa; éste es el sentido en que Glaucón lo interpreta en 444e7–445b4. No pretende ser la razón que tiene la persona justa para hacer la acción justa; 443b1–3 hace referencia a la dirección opuesta de la causación.

las acciones injustas-c podrían resultarle muy útiles. ¿Refuta esto la afirmación de Platón sobre la justicia?[18]

Esta objeción no toma en cuenta el énfasis que pone Platón en la importancia de descubrir qué es la justicia, ni la respuesta que le da a esta cuestión cuando describe la función propia de la parte racional. Platón no concede que una persona que exhibe una racionalidad instrumental a la hora de elaborar y ejecutar planes para adquirir riquezas y cosas semejantes sea con ello una persona justa-p, pues no concede que, si la parte racional lleva a cabo tareas puramente instrumentales, desempeña de este modo la función que le es propia.

Esta respuesta, no obstante, invita a otra pregunta. Aun cuando admitamos que la gente justa-p no se sentirá tentada a actuar de una manera injusta-c por las razones específicas que tentarían a las personas dominadas por una parte no racional del alma, ¿cómo podemos estar seguros de que nunca se sentirá tentada por una acción injusta-c? Platón no ha respondido esta cuestión en el libro IV porque no se ha explayado mucho sobre lo que hace la parte racional o sobre la manera en que las diferentes partes realizan su propio trabajo. Como no ha dicho gran cosa sobre la disposición de un alma justa-p, no resulta claro por qué tener un alma justa-p producirá una clase de acción y no otra. Ésta es una de las interrogantes que necesitan contestarse mediante una explicación más completa de las virtudes del alma.

Aun cuando Platón responda a esta pregunta en términos convincentes, debe confrontar otras cuestiones. Incluso si una persona justa-p carece de todo motivo para realizar acciones injustas-c, y por lo tanto las evita, ¿demuestra esto que es realmente una persona justa-c? ¿Acaso la justicia-c no requiere más que condiciones negativas —abstenerse de las acciones injustas-c que perjudiquen a otros, cualquiera sea nuestro motivo— o exige algo más positivo? Puedo abstenerme de robar o engañar sólo porque no deseo los resultados de estas acciones injustas-c, aun cuando no me preocupen en lo más mínimo los intereses de los demás. Si una persona justa-c debe evitar las acciones injustas-c por un motivo específico —digamos, la preocupación o el respeto hacia los intereses de los otros—, entonces

[18] Esta línea de objeción se expresa en Sachs (1963), p. 48: "La inteligencia, la valentía y el dominio de uno mismo son [. . .] a primera vista, compatibles con una variedad de injusticias e iniquidades vulgares [. . .] A este respecto resulta tentador afirmar que lo más que puede decirse en favor del argumento de Platón es que los crímenes y maldades no podrían ser perpetrados por un hombre platónicamente justo de un modo tonto, falto de inteligencia, cobarde o sin dominio de sí mismo."

Platón no ha probado que la persona justa-p es justa-c cuando se limita a mostrar que carece de todo motivo para llevar a cabo acciones injustas-c.

Para comprender esta cuestión, resulta útil volver a la diferencia entre la pregunta de Trasímaco sobre la justicia-c y la pregunta de Glaucón y Adimanto. La objeción del primero a la justicia-c parece ser su tendencia a evitar las acciones injustas-c; para responder a esta objeción basta mostrar que me encuentro en mejor situación cuando el estado de mi alma incluye esta tendencia a evitar las acciones injustas-c. Pero Glaucón y Adimanto se centran más claramente en los agentes justos, no sólo en las acciones justas. Como Platón mismo conviene en que la persona justa debe actuar con base en la clase de motivación correcta, el argumento para probar que la justicia-p es justicia debe mostrar que las personas justas-p actúan con base en los motivos característicos de la gente justa.

Si una respuesta adecuada a la pregunta sobre la justicia debe satisfacer esta condición, tenemos ahora una idea más clara de la manera en que Platón tendría que salvar parte de las lagunas que presenta el argumento del libro IV de la *República*. Necesita explicar con mayor claridad cuál es el control de la parte racional que está implicando y qué tipo de actitudes y elecciones es razonable esperar de la persona que posee una genuina armonía psíquica. La respuesta a esta interrogante también debería ayudarnos a contestar la pregunta acerca de la justicia, pues una vez que veamos qué prefiere y elige realmente la persona justa-p, deberíamos ser capaces de entender si la persona justa-p también posee la preocupación por el bien ajeno que caracteriza a la persona justa. En el resto de la *República* no se responde cabalmente a estas interrogantes, pero se pone de manifiesto la manera en que Platón podría tratar razonablemente de contestarlas.

16

LOS LIBROS V AL VII DE LA *REPÚBLICA*

180. *La definición socrática en la* República

Del libro V al VII, Platón interrumpe el argumento sobre la justicia para enfatizar y defender ciertos rasgos aparentemente paradójicos de la ciudad ideal que ha descrito. Dedica la mayor parte a la defensa de su afirmación de que la virtud de la sabiduría atribuida a los gobernantes de la ciudad ideal debe incluir el conocimiento filosófico y que, por lo tanto, los gobernantes tienen que ser filósofos. El argumento del libro V busca mostrar que el conocimiento requiere conocer la Forma no sensible de *F*, en contraposición con las múltiples *F* sensibles. En los libros VI y VII abunda sobre cómo es este conocimiento y sobre la manera de adquirirlo.

Esta contraposición entre la Forma única y las múltiples formas sensibles es importante para la búsqueda socrática de definiciones y, en consecuencia, es importante para el argumento principal de la *República*. En los diálogos socráticos, Sócrates busca las definiciones de las virtudes, pero no afirma haberlas encontrado; de hecho, los diálogos finalizan normalmente con la confesión de que sigue desconcertado. Sócrates insiste por lo regular en que no conoce las respuestas a sus preguntas sobre la naturaleza de las virtudes. En el libro IV de la *República*, en cambio, presenta explicaciones de las virtudes, las cuales no están acompañadas por ninguna de las acostumbradas declaraciones de ignorancia o expresiones de desconcierto por parte de Sócrates.

Para explicar esta diferencia, necesitamos resolver algunas cuestiones sobre la definición socrática. Al inicio del libro I, la concepción de la justicia de Simónides no se refuta, pero Sócrates y Polemarco no pueden explicarla en términos observacionales que se apliquen fácil-

mente a situaciones particulares. Si lo que es "debido" a la gente no es sino lo que uno ha tomado de ella, podemos reemplazar "debido" por un término que se aplique con más facilidad a situaciones específicas, ya que se necesita menos juicio moral para reconocer que hemos tomado algo de una persona que el que se necesita para reconocer lo que le es debido a alguien. Pero esta sustitución tentativa de "debido" resulta insatisfactoria, y Sócrates y Polemarco no encuentran otra sustitución que les conforme.

Trasímaco deplora este fracaso, y demanda una explicación "lúcida y exacta" que elimine términos como "debido", "apropiado" o "benéfico", en favor de términos que permitan una fácil aplicación a situaciones particulares. El pedido de Trasímaco se corresponde muy estrechamente con los criterios que Sócrates parece aceptar de manera implícita en los diálogos de juventud.[1] Si Sócrates realmente los acepta, resulta fácil entender por qué en los diálogos de juventud no se encuentran definiciones de las virtudes que le satisfagan, pues la exigencia de eliminar las referencias a las propiedades morales dificulta hallar explicaciones aceptables de las virtudes. Sin embargo, en el libro I de la *República*, Sócrates no acepta explícitamente el pedido de Trasímaco de que se le ofrezca una explicación lúcida y exacta; aun más, las exigencias de Glaucón y Adimanto en el libro II resultarían muy difíciles de satisfacer si la demanda de Trasímaco también fuera aceptada.

Los diálogos intermedios ofrecen razones para rechazar el pedido de Trasímaco, ya que argumentan que las propiedades sensibles proporcionan respuestas inadecuadas a las exigencias que impone Sócrates a una definición.[2] Estos diálogos sugieren que hay un error en la afirmación implícita de los diálogos socráticos (concordando con Trasímaco) de que el conocimiento de la forma única de la justicia, por ejemplo, requiere de una explicación única que sólo mencione propiedades sensibles.

Estas cuestiones sobre la definición afectan nuestro punto de vista sobre las explicaciones de las virtudes que se presentaron en el libro IV, pues tales explicaciones no satisfacen las exigencias de Trasímaco y, por lo tanto, no parecen satisfacer tampoco las exigencias de los diálogos socráticos. La valentía se describe como la preservación de la opinión correcta bajo el dominio de la sabiduría de la parte racional; la

[1] Sobre el pedido de Trasímaco, véanse §§120, 141.

[2] Sobre las propiedades sensibles, véase §112.

templanza es la armonía entre las partes bajo el dominio de la sabiduría de la parte racional. Cada una de estas explicaciones menciona la parte racional y su sabiduría, que es su conocimiento del bien. De modo semejante, la justicia consiste en que cada parte realice el trabajo que le es propio bajo el dominio de la sabiduría de la parte racional. Las explicaciones mencionadas sólo podrían eliminar los términos morales si fuéramos capaces de especificar el conocimiento del bien en términos que no sean morales; para hacer esto, necesitaríamos una explicación del bien en términos no morales. Platón no dice nada que indique que puede ofrecer tal explicación, como tampoco sugiere que la necesite para brindar una explicación adecuada de las virtudes.

Platón no pretende, pues, que es capaz de hacer precisamente lo que Sócrates intentaba en los diálogos de juventud, pues Sócrates estaba tratando de satisfacer criterios de la definición que Platón considera erróneos, o por lo menos Sócrates no se percataba de que no debía intentar satisfacer estos criterios. De acuerdo con Platón, a Sócrates le resultaba difícil responder a sus preguntas porque sus criterios acerca de la respuesta adecuada eran incorrectos. En el libro IV de la *República* se extrae implícitamente la conclusión que esperábamos que Platón extrajera de los argumentos que presentó en los diálogos intermedios sobre el carácter no sensible de las Formas.

Sin embargo, quizá Platón no debería concluir tan prontamente que los diálogos socráticos se equivocaban al centrarse en las propiedades sensibles, y quizá nosotros no deberíamos sentirnos tan fácilmente conformes con las explicaciones que ofrece en el libro IV de la *República*. Podríamos decir que los argumentos de Platón muestran que como la justicia, por ejemplo, no es una propiedad sensible única, no puede ser una propiedad única en lo absoluto. En ese caso Platón se equivoca al seguir a Sócrates en la búsqueda de una F única por la cual todas las cosas F son F (*M.* 72c6–d1).

Platón cree que sería erróneo extraer esta conclusión de sus argumentos sobre las propiedades sensibles; desde su punto de vista, el supuesto de Sócrates de que el conocimiento de F consiste en el conocimiento de una forma única de F es correcto, y por lo tanto deberíamos negar que la F puede ser identificada con cualquier propiedad sensible. Sin embargo, en los diálogos intermedios no defiende este punto de vista del proyecto socrático contra la concepción más radical que rechazaría la forma única por completo. Es razonable, pues, que retorne a estas cuestiones en el libro V de la *República*.

181. *Los filósofos y los amantes de la vista*

En el libro V Sócrates describe a los filósofos como amantes de la verdad, en contraposición con los "amantes de la vista" que se interesan sólo en las cosas y las propiedades sensibles (475d1–e4). Lo justo y lo injusto, por ejemplo, son dos, y cada uno es uno, pero ambos están combinados con diferentes cuerpos y acciones. En la medida en que las mismas cosas sensibles son a la vez justas e injustas, la justicia y la injusticia se encuentran combinadas en estas cosas sensibles (475e6–476a8).[3] Estos hechos sobre la F en contraposición con las múltiples F explican la diferencia entre los filósofos y los amantes de la vista, pues, de acuerdo con Platón, los segundos no pueden comprender estos hechos sobre las Formas.

El error de los amantes de la vista se describe de cuatro maneras:

1. Las relaciones de las formas con las cosas sensibles ocasiona que cada una de las formas parezca muchas (476a7). Los amantes de la vista aceptan las figuras bellas, los colores hermosos y demás, pero "su pensamiento es incapaz de ver y aceptar la naturaleza de lo hermoso en sí mismo" (476b6–8), mientras que los filósofos pueden ver lo que es hermoso en sí mismo "por derecho propio" (*kath' hauto*, 476b10–11).
2. El amante de la vista "reconoce las cosas hermosas, pero no reconoce la hermosura misma ni es capaz de seguir a quien trata de conducirlo a su conocimiento" (476c2–4).
3. El filósofo "piensa que existe la hermosura en sí misma, y es capaz de discernir ésta y las cosas que participan en ella, y no cree que las cosas participantes sean la hermosura ni que la hermosura sea las cosas que participan en ella" (476c9–d3). El filósofo advierte la diferencia entre las dos clases de cosas que se parecen entre sí, una de las cuales es una copia mientras que la otra es un original (las múltiples F y la F misma). Puesto que el amante de la vista no advierte esta diferencia, está soñando.[4]
4. El amante de la vista "cree que no existe ni lo hermoso en sí ni una forma (*idea*) de la misma hermosura que se encuentre siempre en la misma condición, sino que toma lo hermoso como

[3] Sobre la "combinación" a la que se hace referencia en este pasaje, convengo con Owen (1957), p. 174 y nota, en contra de Adam (1902), *ad loc.*

[4] Esta característica del amante de la vista se discute en Austin (1979), p. 205.

múltiple". En consecuencia, "no acepta en modo alguno que alguien diga que lo hermoso es uno, y lo justo, y lo mismo de las otras cosas" (478e7–479a5).

El segundo de estos pasajes, tomado por sí solo, podría sugerir que la contraposición es la siguiente: (1) Los amantes de la vista niegan que haya algo que pueda llamarse apropiadamente "lo hermoso" en contraposición con los panoramas hermosos, los sonidos hermosos, y demás. El primer pasaje, no obstante, sugiere una contraposición diferente: (2) Tanto los filósofos como los amantes de la vista reconocen algo que puede llamarse apropiadamente "lo hermoso", pero los últimos creen que estas cosas son muchas, mientras que los primeros creen que sólo hay una. Esta segunda contraposición también está sugerida en el tercer pasaje.

El cuarto pasaje pone en claro que Platón pretende afirmar la segunda contraposición y no la primera. Considera que el aserto de que lo hermoso es múltiple se opone a la aseveración de que lo hermoso es uno; esta última es a todas luces su propia concepción de que existe una forma única de la hermosura. Si el primer aserto no significa más que existen muchas cosas (caballos, templos, instituciones y demás) llamadas apropiadamente "hermosas" (o "bellas", *kalon*), Platón está de acuerdo; de hecho, considera la existencia de "lo hermoso múltiple" (en este sentido) como algo obvio. Puesto que es claro que discrepa con la opini ón del amante de la vista de que existe lo hermoso múltiple, Platón debe interpretar que el amante de la vista cree que existen muchas cosas llamadas apropiadamente "lo hermoso", no sólo que hay muchas cosas de las que se dice apropiadamente que son hermosas.

Cuando el amante de la vista afirma que lo hermoso es múltiple, quiere decir que hay muchas propiedades diferentes que ofrecen respuestas igualmente buenas a la pregunta de "¿qué es esto?", y que no hay una propiedad única que ofrezca una respuesta adecuada en todos los casos.[5] La importancia de decir "lo hermoso es múltiple", en vez de sólo "hay múltiples hermosuras", podría esclarecerse si se lo interpreta como "las hermosuras son muchas". El amante de la vista cree que la respuesta correcta a la pregunta socrática se refiere

[5] Aristóteles describe la concepción de los amantes de la vista diciendo que entraría la predicación de la F misma en forma homónima. Véase Alexander, *in Met.* 83.7–11; Fine (1993), pp. 150–55.

a las múltiples propiedades diferentes que hacen hermosas a cosas diversas.[6]

182. *La importancia de los amantes de la vista*

Vale la pena discutir la postura de los amantes de la vista porque rebate la concepción convencional que Sócrates sostiene en los diálogos de juventud y madurez sobre lo que es una explicación adecuada de una virtud. Los amantes de la vista suponen que tenemos una respuesta satisfactoria a la pregunta socrática si decimos que, por ejemplo, la justicia en algunas acciones consiste en devolver lo que se ha pedido prestado y, en otras acciones, en no devolver lo que se ha pedido prestado (*cfr.* 331c), o que la belleza en este caso es el color vivo y, en otro caso, la forma geométrica, y así sucesivamente.

A este respecto, los amantes de la vista convienen con Menón, cuya primera respuesta al pedido de Sócrates de que le ofrezca una explicación de la virtud es una lista de los diferentes tipos de virtud en las distintas clases de gente. Sin embargo, son más persistentes que Menón, ya que rechazan resueltamente cierto presupuesto socrático. Una vez que Sócrates le explica a Menón la clase de cosa que está buscando, Menón conviene (aunque vacilantemente, *M.* 73a1–5) en buscar una forma única de la virtud. Los amantes de la vista insisten en que la incapacidad de hallar una forma única puede reflejar, no una malinterpretación del método socrático, sino una duda razonable acerca de la existencia de cualquier forma única. Platón advierte que tiene que responder a esta duda.

En este pasaje, pero no en el *Menón*, Platón sugiere que para alejarnos de las múltiples *F* y aproximarnos a la *F* misma, debemos pasar de los sentidos a la razón y rechazar toda explicación que mencione únicamente propiedades sensibles. Esta diferencia con el *Menón* es importante; pues Sócrates nunca sugiere (ni en el *Menón* ni en los diálogos de juventud) que es un error buscar propiedades sensibles como las que enumera Menón en su explicación cuando recurre a las múltiples virtudes. Por el contrario, Sócrates parece insistir en que una definición aceptable debe satisfacer la "condición dialéctica" que exige mencionar sólo las propiedades que quien interroga admite

[6] Adam (1902) explica bien este punto: "*ta kala* es aquí (sc. 479a3) el plural, no de *kalon ti*, sino de *to kalon*; y Platón quiere decir que el *philotheamōn* tiene muchos *criterios* de belleza".

conocer.[7] Esta condición implica que ninguna definición puede mencionar propiedades que todavía no se conocen; aunque no establece que sólo pueden enumerarse propiedades observables, éstas parecen ser las únicas candidatas admisibles de lo ya conocido.

En el libro V de la *República*, Platón sugiere que no podemos sostener consistentemente dos exigencias socráticas: (1) la exigencia de lo uno en vez de lo múltiple, y (2) la condición dialéctica que nos exige el conocimiento previo de las propiedades mencionadas en una definición. Platón indica que si insistimos en la segunda condición, nos limitaremos a las propiedades sensibles, y ninguna de ellas nos brindará jamás una explicación de la forma única. Si esto es correcto, la incapacidad de Sócrates para encontrar definiciones satisfactorias se explica fácilmente; es consecuencia de combinar dos requisitos incompatibles. Si los amantes de la vista tuvieran razón al suponer que la pregunta de Sócrates puede responderse mencionando únicamente propiedades sensibles, también tendrían razón al suponer que cada uno de los predicados pertinentes ("justo", "hermoso" y demás) se corresponde con numerosas propiedades.

Algunas de las observaciones del *Fedro* indican que los amantes de la vista no han avanzado gran cosa en la reminiscencia. En este diálogo, Platón trata a la Teoría de la Reminiscencia como una explicación de la manera en que encontramos lo "uno" a partir de lo "múltiple": "Pues un ser humano debe entender lo que se habla de acuerdo con una forma, pasando[8] de las percepciones múltiples a una sola que es integrada por el razonamiento; y ésta es la reminiscencia de las cosas que nuestra alma vio en el pasado" (*Fdr.* 249b6–c2). Esta capacidad de pasar de lo múltiple a lo uno no se encuentra expl ícitamente relacionada con la reminiscencia ni en el *Menón* ni en el *Fedón*. El *Fedro* añade un importante elemento a las observaciones previas de Platón al vincular explícitamente la reminiscencia con la búsqueda socrática de la *F* única mediante la explicación de las múltiples *F*. Damos el primer paso en esta reminiscencia cuando entendemos por qué los amantes de la vista se equivocan y por qué debemos buscar la propiedad única *F* que no es reductible a las numerosas propiedades que la encarnan en distintas situaciones.

[7] Sobre la condición dialéctica, véase §107.

[8] Interpreto (to) *kat' eidos legomenon* y *ion'* como Hackforth (1952), quien cita *Rep.* 476b10, un paralelismo significativo (pero no a favor de la interpretación general de Hackforth, como señala Scott (1987), pp. 361 ss.).

183. *Conocimiento y opinión*

A fin de mostrar que los amantes de la vista se equivocan, Platón comienza por distinguir el conocimiento de la opinión. Una vez hecho esto, argumenta que si nos centramos en las múltiples *F* sensibles, no podemos satisfacer las condiciones apropiadas para el conocimiento de la *F*. Los pasos principales del argumento son los siguientes:

1. El conocimiento se basa en lo que es verdad, la ignorancia en lo que no es verdad, la opinión en lo que es y no es verdad.
2. Las múltiples *F* (las cosas hermosas, las cosas justas y demás) son a la vez *F* y no *F*.
3. Las concepciones de los amantes de la vista sobre lo hermoso, lo justo y demás se encuentran entre lo que es verdad y lo que no lo es: no son ni totalmente verdaderas ni totalmente falsas.
4. Por lo tanto, sus concepciones no son conocimiento, sino opinión.

Aunque el argumento presenta muchas dificultades de interpretación, debemos centrarnos en los puntos que atañen más directamente a las cuestiones del conocimiento y la definición socrática.

En primer lugar, nos puede sorprender que Platón omita una característica del conocimiento que subraya en el *Menón* y el *Gorgias*; no dice que el conocimiento difiere de la opinión en que es capaz de dar una explicación.[9] En la *República* no se renuncia a esta afirmación sobre el conocimiento; en el libro VII se sostiene que la capacidad de dar una explicación es característica de los dialécticos (531e4–5). ¿Por qué no podría haber dicho Platón en el libro V que los filósofos que poseen conocimiento difieren de quienes no son filósofos y tienen meras opiniones en que aquéllos pueden ofrecer una explicación de sus opiniones? La búsqueda de explicaciones y justificaciones forma parte importante de la búsqueda de conocimiento, y bien puede parecer extraño que Platón guarde silencio a este respecto en el libro V.

Podemos apreciar la razón de su silencio si entendemos el lugar que ocupa este argumento dentro del diálogo. Si el libro V pretende considerar las cuestiones sobre la definición socrática que se han planteado hasta ese momento del diálogo, Platón supone que ya hemos convenido en que el conocimiento requiere de una explicación. Los

[9] Sobre dar una explicación, véase §100.

amantes de la vista no niegan que el conocimiento de la hermosura exija una explicación de ella; por el contrario, creen que están ofreciendo la explicación correcta cuando mencionan las múltiples propiedades sensibles que, desde su perspectiva, constituyen la hermosura. A fin de refutarlos, Platón tiene que mostrar que no toda explicación nos proporciona conocimiento. Supone que el conocimiento requiere de una explicación, a fin de distinguir las explicaciones aceptables de las inaceptables. Se ocupa de esta tarea explícitamente en el *Teeteto*; en el libro V de la *República*, reconoce su importancia de manera implícita.[10]

Como Platón no puede argumentar que los amantes de la vista no ofrecen ninguna explicación, se centra en cambio en la otra diferencia que guarda el conocimiento con la opinión, la relación necesaria entre conocimiento y verdad. Expresa esta relación diciendo que el conocimiento "se basa en lo que es". Con esto quiere decir que el conocimiento de una proposición *p* implica que *p* es verdadero, mientras que la opinión de que *p* no implica la verdad de *p*; si bien es posible que lo que se opina sea verdadero o falso, es necesario que lo que se conoce sea verdadero.[11]

El propósito de esta descripción del conocimiento y la opinión resulta más fácil de entender si advertimos que Platón la introduce al comienzo de un argumento que pretende convencer a los amantes de la vista de su error (476e7–477a5). Platón ya ha tomado como obvio —para nosotros, pero no para los amantes de la vista— que como los amantes de la vista creen que las múltiples *F* son todo lo que contiene la *F* misma, deben tener una opinión y no el conocimiento de la *F*. Las múltiples *F* se parecen a la *F* misma, pero los amantes de la vista cometen el error de suponer que no existe ninguna *F* misma aparte de aquéllas; por eso los amantes de la vista se asemejan a soñadores que no reconocen que los árboles reales son diferentes de los árboles aparentes de los que tienen conciencia en sus sueños (476c2–7). Platón argumenta que, como algunas de sus opiniones sobre la *F* son falsas, no pueden tener conocimiento de la *F*. Si, entonces, quiere persuadirlos de la solidez de su argumento, es razonable que comience por el incontrovertido supuesto de que el conocimiento implica a la verdad.

[10] Las preguntas sobre la naturaleza de la "explicación" requerida por el conocimiento se plantean en la última parte del *Teet.*, a partir de 201c8.

[11] Esta línea de interpretación se presenta detalladamente en Fine (1978; 1990). Algunos de sus aspectos se defienden en Kahn (1981b), pp. 112–15. Se expresan dudas sobre ella en Annas (1981), cap. 8.

Esta explicación de "es", "es y no es" y demás, debe orientarnos cuando "es y no es" se aplica a los contenidos de la opinión. La afirmación de que los contenidos de la opinión "son y no son" resulta fácilmente comprensible si quiere decir que son y no son verdaderos, de suerte que las opiniones incluyen tanto creencias verdaderas como falsas. El aserto de que la opinión es verdadera y falsa mientras que el conocimiento es siempre verdadero equivale a la afirmación platónica de que el conocimiento es infalible mientras que la opinión es falible (477e6–7). Debemos suponer que "es y no es" se aplica a todo el conjunto de proposiciones que son creídas; podríamos también decir que lo que se opina es a veces (o en algunos casos) verdadero y a veces falso, en tanto que lo que se conoce es siempre verdadero. Decir que la ignorancia gira en torno a "lo que no es" no equivale a decir que toda opinión falsa cuenta como ignorancia más que como opinión; equivale a decir que, mientras la opinión incluye tanto creencias verdaderas como falsas, la ignorancia no incluye creencias verdaderas.

Una vez que hemos distinguido entre conocer una proposición y tener una opinión de ella, también podemos establecer en qué consiste tener conocimiento y tener una opinión de cierto objeto, por ejemplo, de la hermosura o la justicia. Si lo que decimos acerca de la naturaleza de lo hermoso es en parte verdadero y en parte falso, entonces sólo tenemos una opinión de la hermosura; si lo que decimos es completamente falso, somos ignorantes acerca de ella. Si conocemos la hermosura, entonces nuestra explicación de su naturaleza debe ser verdadera, sin ningún elemento de falsedad. Estamos ahora en posición de ver si los amantes de la vista tienen conocimiento, una opinión o son ignorantes acerca de las formas.

184. *Objeción de Platón a los amantes de la vista*

Platón argumenta ahora que los amantes de la vista no pueden ofrecer la explicación correcta de lo hermoso si se limitan a las múltiples cosas hermosas. Señala, como lo hace en el *Fedón* y en el *Banquete*, que las muchas cosas hermosas adolecen de la copresencia de los opuestos, pues cada una de ellas también parecerá fea (479a5–b10). La copresencia de los opuestos descalifica a una propiedad como explicación, por las razones que Platón ofrece en el *Fedón*: si el color vivo, digamos, es a la vez hermoso y feo, esto no explica mejor que algo sea hermoso que lo que explica que sea feo, y por lo tanto no puede ser la explicación correcta de que algo sea hermoso.[12]

Los siguientes pasos del argumento de Platón plantean serias interrogantes. (1) Después de mencionar que no se puede pensar fehacientemente en las muchas F sensibles como F o como no F (479b11–c5), señala que éstas deberían ubicarse entre "el ser y el no ser" (479c6–d1); en este punto parece razonable interpretar que Platón quiere decir "entre ser F y no ser F". (2) Acto seguido, infiere: "Hemos descubierto, pues, que las muchas concepciones (***nomina***) convencionales de la mayoría sobre lo hermoso y las otras cosas oscilan entre lo que no es y lo que es plenamente" (479d3–5).[13] (3) Observa que, con anterioridad, se había convenido en que todo lo de esta especie pertenece a la opinión más que al conocimiento (479d7–10).

Si nuestra explicación previa de la diferencia entre conocimiento y opinión era correcta, entonces el tercer paso interpreta al segundo como una afirmación de que las concepciones de la mayoría sobre lo hermoso y demás "oscilan" porque son a la vez verdaderas y falsas; en consecuencia, los términos "lo que no es" y "lo que es plenamente" de la segunda observación deben interpretarse en el sentido verídico. El primer aserto, no obstante, utiliza "ser" en el sentido predicativo (como en "es hermoso" y demás). El sentido de "ser" varía entre la primera y la segunda observación. ¿Introduce esto un error fatal en el argumento?

Debemos considerar lo que Platón tiene derecho a decir con base en el argumento anterior. Al creer que la hermosura es el color vivo, la forma simétrica y demás, los amantes de la vista están, hasta cierto punto, en lo correcto. Este templo de color vivo, por ejemplo, es realmente hermoso, y el color vivo contribuye a su hermosura. Los amantes de la vista tienen razón en la medida en que los hermosos múltiples contribuyen a hacer hermosas a las cosas en las condiciones correctas; pero se equivocan al creer que lo hermoso múltiple constituye lo que es la hermosura.

Si Platón está tratando de decir esto acerca de los amantes de la vista en la última parte de su argumento, entonces no deberíamos interpretar (2) —la observación de que las concepciones de la mayoría oscilan entre ser completamente verdaderas y ser completamente

[12] Sobre las explicaciones, véase §109.

[13] Los múltiples ***nomina*** respecto a F son los múltiples criterios de la calidad de F; los ***nomina*** se refieren a las múltiples F, pero no son en sí mismos las múltiples F. Compárese con Penner (1987b), p. 236.

falsas— como que atribuye una verdad parcial a cada opinión de los amantes de la vista. Platón nos invita a mirar el conjunto de sus concepciones sobre, digamos, lo hermoso, y a preguntar si tales concepciones constituyen una opinión o un conocimiento de lo hermoso. Cuando descubrimos que sus concepciones sobre lo hermoso incluyen puntos de vista tanto verdaderos como falsos, tenemos derecho a inferir que, en conjunto, sus concepciones conforman un cuerpo de opiniones más que un cuerpo de conocimientos sobre lo hermoso. Sus concepciones no son tan desatinadas que cuenten como una completa ignorancia acerca de lo hermoso, pero tampoco pueden ser consideradas como un cuerpo de conocimientos. Si esto es correcto, entonces la descripción anterior del contenido de la opinión como verdadera y falsa a la vez puede aplicarse sin error alguno a las concepciones de los amantes de la vista sobre lo hermoso, lo justo y demás.

Bien podríamos suponer que si Platón hubiera tenido perfectamente claro la diferente manera en que utiliza "es y no es", no habría dicho precisamente lo que dice. Es justo concluir que no tiene perfectamente claro lo que está diciendo ni la conclusión que necesita y pretende extraer. Aun así, no es necesario que aparezca ningún error perjudicial en su argumento; se puede extraer bastante bien su conclusión a partir de la explicación que ofrece sobre los amantes de la vista y sobre la actitud de éstos hacia las propiedades que intentan definir.

185. *¿Se refuta a los amantes de la vista?*

El argumento podría seguir pareciendo injusto para los amantes de la vista. Evidentemente, deben convenir en que, como el color vivo hace a algunas cosas hermosas y a otras feas, "color vivo" no puede ser la explicación correcta de la hermosura en todos los casos. Este acuerdo estorbaría a los amantes de la vista si afirmaran que el color vivo es una propiedad que hace hermosas a todas las cosas hermosas. Pero esto es precisamente lo que niegan; desde su perspectiva, el color vivo hace hermosas a algunas cosas, la forma simétrica a otras, y así sucesivamente. El hecho de que cada una de las muchas cosas hermosas adolezca de la copresencia de los opuestos constituye precisamente el motivo por el que los amantes de la vista suponen que hay muchas propiedades, de las cuales cada una es la hermosura en una clase de cosa dada, y que no existe ninguna propiedad única que sea

la hermosura en todas las cosas hermosas. Podría parecer que Platón ha omitido este punto; su objeción, cabe suponer, sólo sería justa si los amantes de la vista estuvieran tratando de ofrecer una explicación única de la hermosura.

Esta defensa de los amantes de la vista sugiere que debemos distinguir dos afirmaciones sobre la copresencia de los opuestos. Supongamos que los amantes de la vista afirman que el color vivo es la hermosura en las estatuas. Como respuesta, Platón podría decir: (1) El color vivo es hermoso en las estatuas pero no, digamos, en los bosquejos de Leonardo. (2) El color vivo es hermoso en algunas estatuas pero no en otras. La primera afirmación es inofensiva para los amantes de la vista. Pero la segunda es lesiva para su argumento, ya que sugiere que, dentro de la gama restringida de casos en los cuales ellos creen que el color vivo puede ser identificado con la hermosura, en ocasiones no es hermoso y, por lo tanto, no puede ser la hermosura en las estatuas.

¿Cuál de estas dos afirmaciones tiene en mente Platón cuando dice que cada una de las muchas cosas hermosas también parecerá fea?[14] Las muchas cosas hermosas son las múltiples propiedades que los amantes de la vista identifican con la hermosura; estas propiedades no son el color vivo, la forma simétrica y demás, sin matización, sino el color vivo y demás en circunstancias específicas. A menos que Platón esté confundido, está afirmando que cosas tales como el color vivo en las estatuas (no simplemente el color vivo sin matización) son hermosas y feas. En tal caso está haciendo la segunda afirmación sobre la copresencia de los opuestos; si esta afirmación es verdadera, resulta lesiva para el argumento de los amantes de la vista.

¿Tiene Platón derecho a hacer la segunda afirmación en todos los casos pertinentes? El libro I de la *República* muestra la manera en que podría defenderla. "Devolver lo que a uno le han prestado" (en oposición a lo que uno ha recibido como regalo) describe una de las muchas cosas justas, pero Sócrates le demuestra a Polemarco que no es lo suficientemente específico para evitar la copresencia de los opuestos, pues a veces no sería justo devolver lo que a uno le han prestado. Si esto es así, entonces la justicia, incluso en esta esfera restringida, no puede ser identificada con devolver lo que a uno le han prestado.

[14] Tomo "aparecer" como verídico. Véase cap. 10, n. 13.

Esta objeción lleva a Platón a una pregunta crucial: ¿cómo juzgamos que el color vivo hace hermosa a esta estatua y fea a esta otra, o que devolver lo que a uno le han prestado es justo en este caso y no en este otro? Parecen posibles dos respuestas: (1) Nuestro juicio no se apoya en ningún otro elemento; nos limitamos a recordar una lista de propiedades que hacen a ciertos objetos hermosos o justos y una lista de casos en los que estas propiedades no hacen hermosa o justa a una cosa. Salta a la vista que estos puntos, y no otros, figuran en la lista. (2) Hay una razón ulterior que subyace en nuestro juicio acerca de las múltiples *F* en estos distintos casos, y esta razón ulterior nos retrotrae a la Forma única, la propiedad singular que realmente explica nuestros juicios sobre las reglas y las excepciones a las reglas.

Los amantes de la vista están obligados a la primera respuesta, pero no parece admisible para los casos que exhiben, o podrían exhibir, una copresencia de los opuestos. Pues sin duda podemos explicar por qué creemos que no sería justo devolver una pistola que le hemos pedido prestada a nuestro vecino, si éste ha enloquecido y representa una amenaza para su propia vida y para la vida de otros. Normalmente esperamos que las acciones justas beneficien a las personas principalmente afectadas por ellas, no que las dañen; esta expectativa general subyace tanto en nuestra convicción de que por lo regular es justo devolver lo que hemos pedido prestado como a nuestra convicción de que a veces proceder así no es justo. Nuestro razonamiento en tal caso sería difícil de entender si los amantes de la vista estuvieran en lo correcto y nuestra concepción de la justicia no se apoyara en nada más elemental que nuestro reconocimiento de los muchos tipos de acciones justas.[15]

Esta línea de objeción a los amantes de la vista explica por qué Platón cree que exhiben otra característica frecuente de las personas que poseen una opinión sin conocimiento: carecen de una base racional para criticar las concepciones convencionales. Aunque tratan de dar una explicación, por ejemplo, de la justicia, se limitan a identificar a esta última con los rasgos comúnmente reconocidos de las acciones justas (personas, leyes). Platón intenta mostrar que ésta es una reacción superficial a los defectos de las reglas convencionales de la justicia, y por lo tanto sugiere que la incapacidad para reconocer las Formas no sensibles nos aprisiona en las reglas convencionales,

[15] Sobre los muchos tipos de acción justa, véase §217.

impidiéndonos comprender sus insuficiencias e, igualmente importante, hasta qué punto son defendibles (493e2–494a4). Este aspecto de la actitud de los amantes de la vista se discute más extensamente cuando se habla de la imagen de la Caverna.[16]

186. *El Sol*

El argumento del libro V hace alusión a lo que es el conocimiento señalando lo que no son las definiciones socráticas; como éstas no pueden confinarse a las propiedades sensibles, el conocimiento debe ser conocimiento de las Formas no sensibles. Parece razonable pedirle a Platón que se explaye sobre cómo es este conocimiento. En los libros VI y VII reanuda esta tarea ofreciendo las tres imágenes relacionadas del Sol, la Línea y la Caverna.[17]

La imagen del Sol nos dice algo más sobre la relación entre el conocimiento de las Formas y la conciencia del Bien. Describe dos condiciones de la vista que ilustran dos condiciones cognoscitivas del alma:[18]

s1. La vista en la oscuridad, sin la luz del sol, contempla cosas visibles.

s2. La vista a la luz del sol contempla cosas visibles (508c4–d2).

S1. El alma contempla las múltiples *F* sin hacer referencia a la Forma del Bien, y tiene sólo opinión (508d6–9).

S2. El alma contempla las Formas, refiriéndose a la Forma del Bien, y tiene conocimiento (508d4–6, 508e1–509a5).

La contraposición entre S1 y S2 pretende ser la misma que se extrajo en el libro V, entre los amantes de la vista que recurren a las múltiples *F* y los filósofos que recurren a las Formas (507a7–b11). El Sol comienza a explicar esa contraposición, insistiendo en que recurrir a las Formas requiere hacer referencia al Bien.

[16] El carácter convencional y acrítico de la disposición de los amantes de la vista se enfatiza en Nettleship (1901), pp. 196 ss.; Bosanquet (1906), p. 215.

[17] Utilizo mayúscula para los nombres de las imágenes y minúscula para las cosas (el sol, etc.) mencionadas en la descripción de las imágenes.

[18] Utilizo minúscula ("s1", etc.) para los estados mencionados en la ilustración y mayúscula ("S1", etc.) para los estados ilustrados por los estados con el número correspondiente.

Sócrates les recuerda a Glaucón y Adimanto que aceptaron una explicación del alma tripartita y de las virtudes cardinales que no llegaba a ser completa ni exacta (504a4–b8). Una explicación completa y exacta requiere de argumentos y pruebas que sólo pueden obtenerse por el "camino más largo", el cual exige el conocimiento de la Forma del Bien (504e7–505 a4).[19] Puesto que la justicia y las otras virtudes son esencialmente buenas y benéficas (505a2–4), el conocimiento de estas virtudes exige el conocimiento del Bien.[20]

La imagen del Sol esclarece, no obstante, que recurrir a la Forma del Bien no es algo que esté restringido a quienes hayan dominado el camino largo y logrado el conocimiento del Bien. Platón insiste en que recurrir en cierta medida al Bien guía a todos los que alcanzan el éxito en lo que respecta a alejarse de las muchas *F* sensibles y acercarse a la Forma de *F*, pues es el Bien de S2 lo que nos permite reconocer las Formas, tal como la luz del sol de s2 ilumina a nuestros ojos los objetos visibles. Aunque pueda insistir en que el conocimiento completo de cualquier Forma exige el conocimiento del Bien, debe dejar lugar a que las Formas sean comprendidas por algún estado cognoscitivo, superior a la simple opinión, que no requiera del conocimiento del Bien. De hecho, debe afirmar que la teoría moral de la *República* se apoya en un estado cognoscitivo semejante. Pues, dado que sostiene que ha ofrecido definiciones de las virtudes, debe afirmar que ha discernido algunos de los rasgos de las Formas pertinentes, pero niega tener conocimiento del Bien.

187. *La Forma del Bien*

¿Por qué debería ser más fácil dar explicaciones de las virtudes que ofrecer una explicación que incorpore el conocimiento del Bien? Platón responde a esta pregunta cuando considera los diferentes intentos por expresar qué es el bien.[21] La "mayoría" identifica el bien con el

[19] Sobre el camino más largo, véase §192.

[20] Sobre la Forma del Bien, véase especialmente Shorey (1895); Joseph (1948); Gosling (1973), pp. 62–71; Santas (1980; 1985). La relación entre la Forma del Bien y las preguntas planteadas en los diálogos socráticos sobre el bien se enfatiza particularmente en Shorey (1895), pp. 39–41.

[21] Utilizo mayúscula para la Forma del Bien, pero minúscula para el bien que es objeto de búsqueda. Las virtudes promueven el bien (= felicidad), no la Forma del Bien, que, como observa Aristóteles (*EN* 1096b31–35; véase Kraut (1992c), p. 335 y n. 29), no es objeto de búsqueda. Pero el bien que ellas sí promueven tiene la bondad que tiene debido a que participa en la Forma del Bien.

placer, pero debe aceptar que hay placeres malos, de modo que está obligada a admitir que "las mismas cosas son buenas y malas" (505b1–2, 505c6–11). Como siempre, la afirmación sobre la copresencia de los opuestos debe aplicarse a tipos más que a características distintivas; Platón objeta que, como los placeres son a veces buenos, a veces malos, el simple hecho de alcanzar el placer no puede ser identificado con el de alcanzar el bien.

La dificultad para identificar el bien con la sabiduría se presenta en forma diferente. Platón sugiere que la gente que dice que el bien es sabiduría o conocimiento "no puede mostrar de qué clase de sabiduría se trata, pero al final de cuentas se ve obligada a decir que es la sabiduría del bien" (505b8–10). La dificultad no reside en que su explicación se aplique a casos equivocados, sino en que recurre de nuevo al bien, en vez de explicar qué es.

Las dos explicaciones rechazadas presentan un dilema. Podríamos tratar de defender la explicación del bien como sabiduría identificándola con el conocimiento en general, no con el conocimiento específico sobre el bien; pero entonces tendríamos que admitir que ciertas clases de conocimiento que no incluyen el conocimiento del bien nos resultan perjudiciales. En ese caso habríamos introducido algo que es a la vez bueno y malo, de modo que la objeción que se reclamó contra los hedonistas se aplicaría también a nosotros. Como alternativa, podríamos defender la explicación hedonista identificando el bien sólo con el placer benéfico; pero entonces habríamos recurrido al bien en vez de explicarlo, y la objeción que se reclamó contra la explicación del bien como sabiduría se aplicaría a nosotros. Las dos explicaciones rechazadas nos ofrecen la inoportuna opción entre una explicación que es demasiado amplia y otra que presupone lo que debe ser explicado.[22]

Platón escoge la segunda bifurcación de este dilema. En el libro IV ha mostrado que las explicaciones de las virtudes pueden resultar útiles aun cuando recurran a propiedades evaluativas que no se reducen por completo a propiedades no evaluativas. La afirmación, en el libro V, de que el conocimiento requiere de una referencia a las Formas no sensibles, en contraposición con las propiedades sensibles, defiende el tipo de explicación ofrecida en el libro IV. En el libro VI Platón sostiene que no puede esperarse que una definición ideal de

[22] El placer y la sabiduría como posibilidades de ser el bien se discuten más detenidamente en el *Fil.*; véanse §§215, 226.

las virtudes se apoye en una definición del bien que evita recurrir a las propiedades evaluativas que deben ser explicadas. Cuando dice que el Bien está "más allá del ser", y no es en sí uno de los seres cuya realidad y cuya cognoscibilidad provienen de él (509b6–10),[23] está implicando que no es idéntico a ninguna de las otras Formas; pero al negar que es en sí mismo un ser, sugiere que no es una Forma independiente de la totalidad de las Formas cuya bondad explica. Insistimos en buscar otras cosas sólo en la medida en que son buenas y benéficas (505d5–10), pero esto no significa que las busquemos en virtud del mismo bien que es independiente de ellas.

Para defender su afirmación, Platón puede retomar sus concepciones sobre el valor de la justicia; no valoramos la justicia debido a su contribución a un bien que es independiente de ella, sino porque constituye, en parte, la consecución del bien. El bien, pues, podría entenderse, no como algo independiente de las virtudes y otros bienes específicos, sino como su combinación y su ordenamiento adecuados. Ésta es la razón de que Platón crea que el Bien no es un "ser" por derecho propio, sino que se encuentra más allá del ser; aunque el bien es superior a los distintos bienes específicos que lo constituyen, no puede ser entendido, definido ni alcanzado sin hacer referencia a ellos.

Platón ya ha argumentado que la justicia no es puramente instrumental para la felicidad, sino un componente dominante de ésta, de suerte que el bien no puede existir sin justicia. Aun cuando esto sea así, no se sigue que el bien no puede ser entendido independientemente de la justicia (aunque, por ejemplo, el estado saludable del organismo es un cierto equilibrio de los cuatro elementos, yo podría entender lo que es la salud a pesar de no haber oído hablar nunca de los cuatro elementos); de hecho, no obstante, Platón también niega la inteligibilidad independiente del bien. Nuestra comprensión del bien humano no antecede por completo a nuestra comprensión de la naturaleza de las diferentes virtudes; consiste en nuestra comprensión de las relaciones entre las virtudes, no en nuestra comprensión de cierto bien que podría entenderse sin tomar en cuenta el valor de las virtudes.

Si esto es lo que Platón quiere decir con su afirmación de que el Bien se encuentra más allá del ser y no es un ser por derecho propio, entonces tal afirmación encaja con su manera de actuar en la *República*. Sus explicaciones sobre las virtudes no han pretendido satisfacer

[23] Sobre *epekeina tēs ousias*, véase Joseph (1948), pp. 23 ss.

las condiciones que aparentemente se impusieron a las definiciones adecuadas en los diálogos socráticos. Sus asertos sobre la bondad de la justicia no pretendían mostrar cómo contribuía ésta a cierto bien que podía entenderse independientemente de ella. Sus observaciones sobre la Forma del Bien muestran por qué resultaba razonable que presentara su argumento ético en estos términos. Platón nos advierte que si buscamos una explicación "lúcida y exacta" (como lo expresa Trasímaco) del bien, encontraremos una explicación falsa.

Platón hace que Sócrates insista en que no puede recurrir al conocimiento del Bien en apoyo de su argumento sobre las virtudes (506b2–e5). Cuando Glaucón y Adimanto piden una explicación del Bien que sea paralela a las explicaciones de las virtudes ofrecidas por Sócrates, éste se declara incapaz de hacerlo (506d2–8). Su incapacidad resulta inteligible si tomamos en cuenta la relación entre el bien, por un lado, y orden y sistema, por el otro. Comenzaremos por formarnos una concepción adecuada del bien una vez que entendamos las virtudes y los otros bienes con precisión suficiente para advertir de qué manera encajan unos con otros y cómo deberían combinarse mutuamente. Las explicaciones del libro IV, según sugiere Platón, no nos proporcionan este grado de comprensión de las virtudes y demás bienes; son sólo puntos de partida para llegar a tal comprensión. La analogía política nos permite formarnos una concepción de la parte racional del alma y de sus fines, de suerte que también nos permiten formarnos concepciones de las virtudes, pero estas concepciones son imperfectas. Si comprendemos mejor la parte racional y sus objetivos, entonces también comprenderemos mejor las virtudes, y veremos la manera en que se combinan mutuamente y con otros bienes para constituir el bien.

Con estas observaciones Platón sugiere que podemos adquirir algo más que una mera opinión sobre las Formas, aun cuando carezcamos del tipo de conocimiento que exige el conocimiento del Bien. Tal sugerencia se explica en la imagen de la Línea Dividida.

188. *La Línea Dividida*

La imagen de la Línea presenta cuatro estados cognoscitivos:

L1. Imaginación (*eikasia*): conciencia de las imágenes de las cosas sensibles.

L2. Confianza (*pistis*): reconocimiento de las cosas sensibles de las que los objetos de L1 son imágenes.

L3. Pensamiento (*dianoia*): apoyarse en supuestos y en el uso de las cosas sensibles como imágenes.

L4. Inteligencia (*noēsis*): prescindir de los supuestos e imágenes al encontrar los principios primeros que subyacen en los supuestos.

Platón dedica más espacio a explicar las dos etapas superiores de la Línea, pero algunas dificultades a su respecto resultan más fáciles de resolver si consideramos la intención de la imagen en su conjunto.[24]

Los cuatro segmentos de la línea son resultado de la subdivisión de los dos estados cognoscitivos (S1 y S2) mencionados en la imagen del Sol (509d1–8). En ese caso, tanto L1 como L2 (que dividen a S1) se correlacionan con las cosas sensibles, mientras que tanto L3 como L4 (que dividen a S2) se correlacionan con las Formas; de hecho, Platón pone en claro que las cosas que nos resultan ininteligibles cuando nos hallamos en L3 son precisamente las mismas que se vuelven objetos de inteligencia en L4 cuando encontramos el principio apropiado (511d1–2).[25]

Al asignar a L3 los argumentos que se apoyan en supuestos, Platón se está basando en la discusión de los supuestos o "hipótesis" que desarrolla en el *Fedón*. En este diálogo, la descripción del método hipotético sigue el argumento que intenta demostrar que las propiedades sensibles no brindan una explicación adecuada de las Formas.[26] De modo semejante, en la *República* se introduce L3 después de que Platón ha argumentado —de manera más completa que en el *Fedón*— que las propiedades sensibles no pueden ofrecer una explicación de las Formas y, en particular, que no pueden ofrecer una explicación de la Forma del Bien. En ambos diálogos, Platón recurre al método hipotético para mostrar por qué el hecho de que rechace definir las

[24] Es posible hacerse una idea de algunas de las dificultades que presenta la interpretación de las imágenes de la Línea y la Caverna consultando Joseph (1948), cap. 4; Ross (1951), cap. 4; Cross y Woozley (1964), cap. 9; Irwin (1977a), pp. 334–336; White (1979), pp. 184–86; Strang (1986); Fine (1990).

[25] Las cuestiones en torno a los objetos supuestos en L3 se discuten sucintamente en Ross (1951), pp. 58–65. Entre las contribuciones más recientes, véanse Annas (1975), pp. 160–164; Burnyeat (1987).

[26] Sobre las hipótesis, *cfr.* §116.

cosas por las propiedades sensibles no vuelve inútil la búsqueda de definiciones.

La *República* marca más claramente las dos maneras de abordar una hipótesis que se distinguen en el *Fedón*: (1) Defendemos una hipótesis de una clase de objeción demostrando que sus consecuencias son aceptables a la luz de nuestras otras opiniones. (2) La defendemos recurriendo a una hipótesis superior hasta "llegar a algo adecuado" (*Fdn.* 101d5–e1). En la imagen de la Línea el primer enfoque caracteriza a las personas que se encuentran en L3; éstas examinan las consecuencias de sus supuestos, pero no ofrecen ninguna defensa ulterior de los supuestos mismos. Recurren a imágenes y analogías para hacer que los supuestos parezcan admisibles, pero este procedimiento no cuenta como una defensa a partir de un principio superior. La defensa a partir de un principio superior es característica de L4. Platón amplía la observación hecha en el *Fedón* sobre "algo adecuado", argumentando que la base adecuada será un principio que, en sí mismo, no constituye un supuesto (511b3–c2). El descubrimiento de este principio no hipotético y la identificación de sus consecuencias son las tareas del dialéctico.

Esta descripción de L3 y L4 nos dice, bastante esquemáticamente, de qué manera la explicación de las virtudes ofrecida en el libro IV nos lleva más allá de la simple opinión, pero no al grado de llegar al conocimiento completo que se obtiene en L4. Pero, ¿cómo vamos a pasar de una de estas etapas a la otra? Platón no puede indicarnos esto con precisión, porque una explicación exacta exigiría el conocimiento del Bien que él niega tener. Como no puede llegar a L4, utiliza uno de los mecanismos característicos de L3, basándose en imágenes para transmitir lo que le interesa. A fin de describir el progreso hacia el Bien, introduce la imagen de la Caverna.

189. *La Caverna y la opinión*

Tal como en la imagen de la Línea se divide cada uno de los dos estados ilustrados en la imagen del Sol (S1, que se divide en L1 y L2, y S2, que se divide en L3 y L4), en la imagen de la Caverna se dividen los dos estados ilustrativos de la imagen del Sol (s1, que se divide en c1 y c2, y s2, que se divide en c3 y c4). Así, pues, la imagen de la Caverna difiere de la imagen de la Línea en que las cuatro condiciones que describe se limitan a ser ilustrativas, y no necesariamente ejemplos

de los estados que ilustran. Las cuatro etapas de la Caverna son las siguientes:

c1. Ilustración de la imaginación: los prisioneros de la caverna miran las sombras, reflejos y demás.

c2. Ilustración de la confianza: el prisionero es liberado y reconoce las simulaciones como origen de las sombras.

c3. Ilustración del pensamiento: el prisionero liberado sale de la caverna y descubre los objetos visibles que constituyen el origen de los muñecos, primero mirando sus imágenes y luego mirando a los objetos mismos, que finalmente aparecen a la luz del sol.

c4. Ilustración de la inteligencia: mira el sol y lo reconoce como la fuente que le permite ver los objetos visibles que ha contemplado.

La imagen de la Caverna también difiere de la imagen de la Línea en que es explícitamente progresiva; se propone mostrar la manera en que alguien puede avanzar a través de las diferentes etapas que distingue y, por lo tanto, debería ilustrar la manera en que una persona puede progresar a través de las distintas etapas de la Línea.[27]

La imagen de la Caverna nos dice más que las imágenes del Sol y de la Línea acerca de las dos condiciones cognoscitivas inferiores (L1 y L2). Sócrates explica que la Caverna ilustra "nuestra naturaleza, en lo que atañe a la educación y a la falta de ésta" (514a2, 515a5). La mayoría de la gente se queda en la condición ilustrada por los habitantes de la caverna, y por lo menos algunos se quedan en la condición ilustrada por los prisioneros (516e8–517a7), pues una persona que comparece en un tribunal de justicia debe tratar con "las sombras, o las figuras (*agalmata*) que están detrás de las sombras, del justo" (517d8–9). Incluso en la ciudad ideal, la mayoría se encuentra en la condición de los habitantes de la caverna, porque cuando los filósofos gobiernan, deben "descender a la caverna" (520c1–6, 539e2–3).

A partir de estas observaciones sobre la Caverna, se pueden inferir algunas conclusiones acerca de la imaginación: (1) La imaginación no puede ser definida como un estado en el cual sólo nos confrontamos literalmente a sombras e imágenes de los objetos sensibles, ya que toda la gente se confronta literalmente con objetos sensibles reales,

[27] Los problemas en torno a la Caverna y la *eikasia* se discuten en Ross (1951), pp. 68, 77 ss.; Malcolm (1981); Karasmanis (1988), pp. 159–162.

y no sólo con sus sombras e imágenes, pero aun así mucha gente no logra salir de la imaginación para avanzar hacia la zona que a Platón le interesa. (2) La zona que le interesa es la moralidad, tanto en las ciudades reales como en la ciudad ideal.

Estas características de la imaginación resultan comprensibles si la imaginación de las F constituye la condición de una persona que carece de criterios para distinguir las F reales de simples semejanzas de las F. Alguien que sólo posee imaginación acerca de los caballos no establece ninguna distinción entre los caballos, los cuadros de caballos, las sombras de caballos y las imágenes de caballos que aparecen en los sueños. Los prisioneros de la caverna suponen que (lo que en realidad son) las imágenes que se les presentan constituyen caballos verdaderos, porque no pueden distinguir lo que se parece a un caballo de lo que realmente es un caballo; por eso suponen que "caballo" es el nombre de cierta clase de apariencia (que, desconocida para ellos, no es sino una sombra).[28] Estaríamos en esta condición si, al contemplar un caballo verdadero, no tuviéramos la menor idea de cómo distinguirlo de otras cosas que se asemejan a los caballos.

Ésta es una explicación admisible de la imaginación porque encaja perfectamente con el caso moral, como es evidente que pretende Platón. Aun cuando todos superaran la condición de la imaginación en su relació n con los caballos, las mesas y las sillas, no todos la superarían en relación con la moralidad. Si nos limitamos a aceptar, sin cuestionarlas ni criticarlas, las concepciones con las que nos han criado o que hemos absorbido de nuestro entorno social, no podremos distinguir la apariencia de la realidad en esta área. Platón considera que ésta es la condición de los amantes de la vista en el libro V; también es la condición de los sofistas que se limitan a repetir y elaborar las concepciones populares sin criticarlas (493a6–c8). En esta condición, las personas no escucharán nada de lo que se diga sobre lo justo en sí mismo, en contraposición con las muchas cosas justas (493e2–494a3), porque no han reconocido que las muchas cosas justas no brindan una comprensión de la justicia.

Esta explicación de la imaginación muestra por qué las opiniones de la gente que está en esta etapa no necesitan ser fundamentalmente falsas; de hecho, pueden ser verdaderas en su mayor parte. Platón pone

[28] En 515b4–5, *tauta hêgê(i) an ta parionta onta nomizein onomazein* quizá deba interpretarse y traducirse como: "¿No crees que supondrían que estaban nombrando a las cosas que pasaban (sc. las sombras) como seres (sc. ser un caballo, etc.)?"

en evidencia que éste es su punto de vista, pues implica que en la ciudad ideal quienes no han recibido ninguna educación filosófica continúan en la condición ilustrada por los prisioneros de la caverna (519d5, *desmōtas*). Como se les han inculcado opiniones verdaderas, hasta donde son capaces de entenderlas, debe ser su falta de comprensión crítica lo que les coloca en el nivel más bajo de la Línea.

Una vez que hemos entendido la naturaleza de la imaginación, la imagen de la Caverna nos proporciona una comprensión más clara de la opinión confiada. Nos dice (cosa que no ocurre con la imagen de la Línea) que avanzamos de la primera etapa a la segunda a través de la participación en el elenco socrático (515d1–8). No debemos suponer que en c2 la indagación por medio del elenco ha alcanzado plenamente sus objetivos, porque, dado que el prisionero liberado no puede ver los caballos reales fuera de la caverna, es incapaz de identificar correctamente las simulaciones; aun así, puede ver lo suficiente para reconocer que lo que antes llamaba caballos son, en realidad, semejanzas distorsionadas e imperfectas de los originales que ahora tiene ante sus ojos.

Platón implica que el elenco socrático puede perfeccionar las opiniones de un interlocutor aunque no lo lleve a dar una respuesta a la pregunta de Sócrates, pues cuando comparamos, por ejemplo, nuestros intentos iniciales por decir qué es la valentía, o nuestras primeras opiniones acerca de las clases de acciones que son valientes, con nuestra firme intuición de que la valentía debe ser bella y benéfica, tenemos cierta base para evaluar y criticar nuestras opiniones iniciales. No podríamos hacer esto si esas opiniones iniciales carecieran del tipo adecuado de estructura racional implícita y si no fuéramos capaces de seguir las sugerencias de Sócrates sobre la dirección correcta que debe tomar la revisión de nuestras opiniones iniciales.[29]

Es preciso comparar estas observaciones sobre los efectos benéficos del elenco socrático con las objeciones de Platón a sus efectos perjudiciales (537e1–539d2). Platón argumenta que en algunos jóvenes el elenco tiene como efecto el escepticismo acerca de los principios morales que han aprendido, y este escepticismo debilita toda opinión moral que les impida obedecer a sus gustos y apetitos. Éste es el efecto de adquirir práctica en ser refutados y en refutar a otros;

[29] La relación de c2 con el elenco socrático se discute en Wilson (1976b), pp. 119–122; Malcolm (1981), p. 65 ss.; Fine (1990), p. 103.

posteriormente, algunas personas desarrollan cierto gusto por el argumento destructivo y lo utilizan para socavar las opiniones morales convencionales.

Es evidente que quienes reaccionan al elenco de esta forma no han logrado aprender que el elenco socrático constituye un método que sirve tanto para perfeccionar como para rechazar las opiniones. Platón no implica que Sócrates procediera mal al practicar el elenco entre los jóvenes atenienses, algunos de los cuales no supieron escuchar todo lo que el maestro tenía que decirles.[30] Tampoco implica que él va a dejar de hacer participar a los jóvenes en el elenco. Si Sócrates o Platón hubieran limitado la práctica del elenco a los atenienses mayores de treinta años, sus interlocutores habrían tenido ya tan arraigadas sus opiniones y costumbres convencionales erróneas que la esperanza de liberarlos de sus errores habría sido escasa. En la ciudad ideal el elenco no se necesita para liberar a las personas de opiniones flagrantemente falsas (ya que recibieron una educación correcta) y, por lo tanto, no es preciso enseñarles a practicarlo a una edad peligrosa.

¿Implica esto que en la ciudad ideal la gente no pasa a la etapa de la opinión confiada hasta después de los treinta años? Platón no necesita ir tan lejos. El elenco puede identificar la inadecuación de nuestras opiniones iniciales e impulsarnos a perfeccionarlas, sin enseñarnos a practicar este método por nosotros mismos. Ésta es la condición de Nicias, por ejemplo, quien reflexiona constructivamente a partir de sus opiniones sin tomar parte en la indagación socrática o interrogarse una y otra vez a sí mismo (*La.* 187e6–188c3). Podemos aprender, por ejemplo, a distinguir las diversas reglas de comportamiento que nos han enseñado a obedecer a partir de las intuiciones más profundas que subyacen en ellas; nos percatamos de que nuestra opinión de que una virtud es bella y benéfica resulta más importante que nuestra opinión de que, por ejemplo, la valentía nos exige persistir durante una batalla. Como podemos darnos cuenta de esto a partir del elenco sin que nosotros mismos estemos preparados para refutar a otros, prohibir a los jóvenes la práctica de la refutación no implica que se les prohíba el uso del elenco. Y de este modo no necesitamos inferir del último pasaje sobre el elenco que Platón defiende que se posponga todo uso de este método hasta después de cumplidos treinta años.

[30] La opinión de que este pasaje expresa una crítica de Platón a la manera en que Sócrates utiliza el elenco se sostiene en Ryle (1966), pp. 11, 18, 155 ss.; Nussbaum (1980), pp. 87 ss. (esp. n. 87); Vlastos (1991), p. 110.

Como el Sócrates histórico utilizaba el elenco de manera constructiva sin encontrar las definiciones de las virtudes, ¿pretende Platón colocar a Sócrates en L2? Esto parece improbable, pues el prisionero liberado que ha alcanzado la etapa c2 no sospecha que exista nada fuera de la caverna; Sócrates, no obstante, busca las explicaciones que darán cuenta de sus opiniones morales y, por lo tanto, reconoce la existencia de formas que están más allá de las "múltiples *F*". Con respecto a este importante punto, ha superado la segunda etapa.

190. *La Caverna y el conocimiento*

En contraposición con la imagen de la Línea, la imagen de la Caverna describe las dos primeras etapas con cierto detalle, permitiéndonos ver los estados que Platón tiene en mente y la manera en que avanzamos de uno a otro. Platón utiliza la descripción de las dos primeras etapas para esclarecer al mismo tiempo las dos superiores. En estas últimas, continuamos la búsqueda de una explicación que comenzamos en la segunda etapa. Cuando vemos las simulaciones claramente, entendemos mejor por qué las sombras son como son; cuando salimos de la caverna al mundo exterior, llegamos a entender poco a poco por qué las simulaciones son como son, ya que reconocemos los originales de las simulaciones. Finalmente este proceso de buscar explicaciones se completa en cuanto miramos el sol y llegamos a entender por qué las criaturas vivientes del mundo exterior llevan la clase de vida que llevan (516b4–c6).

Esta parte de la imagen de la Caverna facilita entender la diferencia entre L3 y L4. Platón quiere que veamos que en L3 las explicaciones de las virtudes que se apoyan en supuestos dan cuenta de las opiniones sobre las virtudes que han sobrevivido al escrutinio crítico efectuado en L2, aun cuando todavía no comprendemos por qué estas explicaciones son las correctas. Entendemos esto sólo cuando llegamos a L4 y vemos la manera en que se combinan sistemáticamente para proporcionarnos el conocimiento del bien.

Con respecto a la Línea, Platón nos dijo que para pasar de L3 a L4 debemos ir más allá de los supuestos buscando el principio de éstos. Aquí nos vuelve a decir que esta tarea pertenece a la dialéctica y, específicamente, que exige la práctica del método del elenco, llevándolo a cabo "no de acuerdo con la opinión, sino de acuerdo con la realidad" (534c2). Este interrogatorio dialéctico es sistemático, y en é l hay que ver lo que las cosas tienen en común entre sí (531c9–d4) y buscar una visión sinóptica de las cosas (537c6–7). El resultado de esto es que los dialécticos "dan una explicación" de lo que estudian y, por lo tanto, satisfacen una condición necesaria del conocimiento (531e4–5, 534b3–6).

Estas observaciones sobre el método dialéctico indican de qué manera se supone que la dialéctica "elimina" los supuestos y, al mismo tiempo, los "confirma" (533c7–d1). Platón da por sentado que hemos encontrado explicaciones de las virtudes que se adecuan a las opiniones bien fundadas que se extrajeron en L2. Ahora intentamos ver la relación sistemática entre estas diferentes explicaciones, de suerte que finalmente podamos dar una explicación del bien que modifique las explicaciones previas y confirme las explicaciones revisadas. Cada explicación de una virtud descansa en ciertos supuestos sobre el bien, ya que damos por sentado que cada virtud propicia el bien; para determinar si nuestras explicaciones son satisfactorias, debemos ver si todas concuerdan acerca de la naturaleza del bien. Cuando hemos examinado las implicaciones que tienen nuestras explicaciones de las virtudes con respecto a nuestros puntos de vista sobre el bien, quizá encontremos que esas implicaciones están reñidas; de ser así, debemos modificar las explicaciones. Una vez que tengamos una explicación adecuada del bien que es la meta de las diferentes virtudes, también tendremos explicaciones adecuadas de las virtudes. Al proceder de este modo habremos "confirmado" nuestros supuestos, en la medida en que hemos confirmado las aseveraciones que presentamos antes como supuestos. Cuando las hemos confirmado de esta manera, ya no necesitaremos tratarlas como supuestos y, en consecuencia, estos últimos habrán sido "eliminados".

Platón no se extiende sobre este tipo de indagación dialéctica, pero la consideración del libro IV indica lo que pretende. Podríamos estar convencidos de que tanto la valentía como la templanza propician el bien, pero ser incapaces de dar una explicación unificada del bien que ambos propician, pues podríamos decir que la templanza propicia la placidez y que la valentía propicia la agresividad, y que a menudo estas dos tendencias chocan.[31] Si llegamos a este resultado, sugiere Platón, debemos reconsiderar las explicaciones que hemos ofrecido acerca de la virtudes para ver si, modificándolas, proporcionan una explicación más coherente del bien. De modo semejante, si suponemos que la

[31] Sobre los conflictos entre la valentía y la templanza, véase §228.

sabiduría requiere de egoísmo y la justicia requiere de altruismo, introducimos un conflicto en nuestra explicación del bien, y debemos reconsiderar la explicación que hemos dado de estas virtudes para ver si podemos eliminar el conflicto. Si hemos asimilado el argumento del libro V de la *República* y la discusión del Bien del libro VI, no buscaremos una explicación del bien que sea independiente de nuestras explicaciones de las virtudes; tampoco nos limitaremos a aceptar nuestras explicaciones de las virtudes acríticamente.

Como Platón no afirma haber concluido su examen crítico de las explicaciones de las virtudes, no pretende haber llegado a una explicación del Bien y, en consecuencia, tampoco pretende haber llegado a L4, el estado que se denomina propiamente "inteligencia" o conocimiento completo. Parece hallarse más próximo a L3, donde nos apoyamos en supuestos. Y no obstante, tal como Sócrates (según se lo presentaba en los diálogos de juventud) no podía ser ubicado en L2, Platón, en tanto autor de la *República*, no pertenece a L3.

Como ejemplos de personas que se encuentran en L3, Platón menciona a los matemáticos; éstos se basan en supuestos que requieren de una justificación ulterior, pero no reconocen que lo están haciendo, porque creen que sus supuestos no necesitan de justificaciones ulteriores, y razonan a partir de ellos como si fueran principios genuinos (510c1–d3). Como matemáticos, no necesitan mirar más allá de sus puntos de partida; le toca al dialéctico ver que establezcan supuestos que requieran (por razones filosóficas, no matemáticas) de una justificación ulterior.

Aunque Platón también emplea supuestos, advierte que lo son y que necesitan una justificación ulterior; puesto que comprende el carácter y las limitaciones de L3, no puede hallarse en L3. De modo semejante, utiliza imágenes derivadas de las cosas visibles, como lo hacen las personas ubicadas en L3. El Sol, la Línea y la Caverna son en sí mismos ejemplos de la manera en que Platón recurre a imágenes; la analogía entre la ciudad y el alma es la imagen sobre la que descansa su explicación de las virtudes. Pero dado que Platón no sólo reconoce que utiliza imágenes sino que también señala sus limitaciones, no puede hallarse en el acrítico estado cognoscitivo que describe.[32]

[32] La relación de la *Rep.* misma con la imagen de la Línea se discute en Gallop (1965), pp. 121–124; (1971), pp. 195–198; Cooper (1966); Austin (1979).

191. *Epistemología y teoría moral*

El Sol, la Línea y la Caverna completan la explicación de la división entre conocimiento y opinión que se marca al final del libro V. Platón tiene un buen motivo para insertar esta discusión sobre epistemología y metafísica inmediatamente después de la primera respuesta que da a Trasímaco. Pues esa respuesta descansa en las definiciones de las virtudes, especialmente de la justicia; Platón reconoce que una persona que examine estas definiciones a la luz de los diálogos socráticos bien podría sentirse insatisfecha con ellas. El objetivo de los libros V al VII consiste en eliminar esta insatisfacción.

Al argumentar que las Formas no son sensibles y que no pueden ser conocidas por personas que limitan sus explicaciones a las propiedades sensibles, Platón nos desalienta a buscar explicaciones que satisfarían la demanda de algo "lúcido y exacto" que ha planteado Trasímaco. Como rechaza las explicaciones del Bien que intentan romper el círculo de las propiedades evaluativas, hace a un lado las tentativas por sustentar las explicaciones de las virtudes recurriendo a cierta concepción del bien que pueda ser aceptada independientemente de las opiniones que tengamos sobre las virtudes. Vimos por qué era razonable creer que Sócrates tenía puesta la mira en esa concepción independiente del bien. Dado que en la *República* se rechaza toda concepción semejante, no se permiten las restricciones que impedían a Sócrates ofrecer explicaciones de las virtudes.

Aun así, Platón no quiere que sus afirmaciones sobre las Formas sean primordialmente negativas. Insiste en que el rechazo de una explicación independiente del Bien sigue permitiendo que se recurra al Bien de modo que desempeñe un papel importante en la defensa de una explicación de las virtudes. Es razonable esperar que nuestras concepciones sobre estas últimas revelen cierto objetivo sistemático de las virtudes, y debemos modificar nuestras explicaciones sobre ellas hasta que se ponga de manifiesto un objetivo adecuado. ¿Contribuye este consejo a fortalecer el argumento ético principal de la *República*?

17

LA JUSTICIA EN LOS LIBROS VIII Y IX DE LA *REPÚBLICA*

192. *El lugar de los libros VIII y IX*

Después de la discusión sobre cuestiones epistemológicas y metafísicas de los libros V al VII, Sócrates retoma, al principio del libro VIII, la promesa que había hecho al final del libro IV de considerar si redunda en nuestro interés ser justos o injustos (444e7–445b8). Describe las constituciones corrompidas —timocracia, oligarquía, democracia y tiranía— que representan a las sucesivas corrupciones de la constitución óptima encarnada en la ciudad ideal.[1] El objetivo de esta descripción consiste en distinguir los cuatro tipos de personas corrompidas, cuyas almas son, en cuanto a su estructura, análogas a las constituciones corrompidas. Platón pretende mostrar que las constituciones corrompidas son peores que la constitución aristocrática ideal y que, en consecuencia, todas las personas con almas corrompidas están en peores condiciones que la persona que posee un alma justa. Si la gente corrompida agota las posibilidades de tener un alma injusta, entonces la persona justa-p es más feliz que cualquier persona injusta-p.

¿Qué agrega esta compleja comparación al argumento del libro IV? Platón sugiere al final de este libro que ha respondido a Trasímaco (445a5–b5). Pero insiste igualmente en que el argumento del libro IV sólo se apoya en un esbozo de explicación de la división del alma y que es preciso explayarse más para sustentar esa división y (por implicación) ampliar la descripción de las tres partes. Platón reconoce que el argumento del libro IV está incompleto, aun cuando insiste en que es correcto; como lo señala Aristóteles en tales casos, lo que se ha dicho

[1] No discutiré las implicaciones políticas e históricas del ciclo de constituciones (criticado por Aristóteles, *Pol.* 1316a1–b27).

es "verdadero, pero no lúcido (*saphes*)" (*EN* 1138b25–26), y Platón quiere hacerlo lo más lúcido posible (*hoion te saphestata*, 445b6).[2] No debemos suponer, pues, que los libros posteriores son meramente ilustrativos. Al explicarnos ahora lo que está implicado en el hecho de tener el alma controlada por una parte no racional, Platón está sugiriendo lo que se requiere para el dominio de la parte racional y para la justicia psíquica.[3]

Los últimos libros no pueden llenar por completo la laguna dejada por el libro IV, pues Platón cree que, para llenar esa laguna, necesitaríamos tomar el "camino más largo" y dar una explicación del Bien, pero niega que podamos darla.[4] La parte racional del alma se guía por el razonamiento sobre el bien, y las otras partes realizan el trabajo que les es propio cuando están adecuadamente influidas por este razonamiento sobre el bien; y por lo tanto no podemos entender plenamente los deseos característicos de la parte racional hasta que hemos ofrecido una explicación del bien. Platón renuncia al objetivo de dar una explicación completa de las partes del alma en la *República*.

Aun así, los últimos libros pueden esclarecer su concepción de la parte racional y, en consecuencia, su concepción de la justicia psíquica. Aunque no podamos dar una explicación de lo que hace la parte racional cuando desempeña su función apropiada, todavía estamos en posibilidades de captar mejor lo que hace observando lo que debe evitar. Si podemos apreciar mejor la disposición de las almas injustas, seremos capaces de ver cuáles son los errores que debe eludir el alma justa; "si hallarse en esta condición resulta sumamente ruinoso, debemos esforzarnos por rehuir el vicio y tratar de ser virtuosos" (Ar. *EN* 1166b26–28). Toda alma corrompida, según Platón, es injusta porque sus partes, especialmente la racional, no desempeñan las funciones que les son propias.

193. *Fuentes de injusticia psíquica*

Para decidir si las personas corrompidas tienen almas injustas, debemos recordar las condiciones que establece Platón para tener un alma justa. Hemos visto en el libro IV que no toda clase de control

[2] Este pasaje se interpreta de forma diferente en White (1986), pp. 34–41.

[3] Las mejores discusiones de *Rep.* VIII y IX son las de Kraut (1973a) y Annas (1981), pp. 294–305.

[4] Sobre el camino más largo, véase Murphy (1951), pp. 9–11, 152 ss.

de la parte racional es la clase de control que Platón considera como característica de la justicia psíquica.

Incluso si mi deseo es irracional e incontinente, puede conducir a un razonamiento práctico puramente técnico (sobre las maneras de satisfacer mi apetito incontinente, por ejemplo); si sigo la conclusión de este razonamiento, me apoyaré hasta cierto punto en la parte racional. Hemos visto que Platón no cree que los deseos resultantes de este razonamiento pertenezcan a la parte racional, y por lo tanto no cree que alguien que obedece a tales deseos esté por ello controlado por esa parte del alma.[5]

Si evitamos la incontinencia y obedecemos los planes racionales encaminados a satisfacer nuestros objetivos a largo plazo, la operación del razonamiento práctico no estará limitada a la deliberación instrumental con respecto a ocasiones particulares; debe considerar también la relación entre los distintos objetivos de mi vida en su conjunto (cuestiones relativas a complacerme mañana en contraposición a complacerme hoy). La preocupación de encontrar el medio más eficiente para un fin determinado me exige prestar atención a la preocupación por mis otros fines, pues debo hacer referencia a esos últimos para decidir qué medio, entre los varios que son igualmente eficaces, resulta el más eficiente y económico. Aun así, estas funciones de la parte racional son estrictamente instrumentales. La deliberación prudencial de la razón da por sentadas las clases de fines que voy a perseguir, y limita su atención a ordenarlos.

Esta preocupación por la eficiencia puede hallarse en una parte no racional. Platón atribuye algunos rasgos del agente, incluyendo éste, a cada parte no racional, la cual posee una concepción de sí misma y de sus objetivos y utiliza la razón práctica para lograr estos últimos.[6] Por lo tanto, el mero hecho de que una persona evite la incontinencia y actúe constantemente de acuerdo con las conclusiones del razonamiento acerca del curso de acción más eficaz no demuestra por sí solo que esa persona se encuentra controlada por su parte racional, pues esta pauta de acción es igualmente característica de las partes no racionales.

Resulta menos fácil decidir, sólo con base en el libro IV, lo que Platón quiere decir si considero la clase de fines que yo debería, en mi propio interés, perseguir en la vida y decido seguir los objetivos

[5] Sobre el razonamiento instrumental, véase §150.

[6] Sobre las partes como agentes, véase §153.

de la parte irascible o de la apetitiva. En este caso, estoy dando un paso que va más allá de la deliberación meramente instrumental; mi elección de los fines que he de seguir es una elección realizada por la parte racional. Es importante que Platón adopte un punto de vista definido con respecto a esta clase de agente, pues si cree que esta pauta de deliberación y de acción es realmente el dominio de la parte racional, debe convenir en que tal agente es psíquicamente justo. Si conviene en esto, resulta entonces difícil entender de qué manera la justicia psíquica implica necesariamente una preocupación por el bien de otros y, del mismo modo, resulta difícil ver cualquier conexión con la justicia común, ya que muchas personas injustas-c parecen guiarse por una elección racional a favor de los objetivos de la parte irascible o de la apetitiva.

Encontramos que la concepción que Platón tiene de la justicia psíquica le brinda una razón para negar que la elección racional de perseguir los objetivos de una de las partes no racionales es la elección de un alma justa-p. Insiste en que la parte racional que domina al alma justa-p está preocupada por razonar acerca del bien del alma entera y de cada una de sus partes.[7] Medida con este criterio, la elección de preferir los objetivos de una de las partes no racionales parece pasar por alto los intereses del alma entera y los intereses de las partes cuyos objetivos no son escogidos.

Aunque Platón habría podido desarrollar este argumento en el libro IV, es cierto que no lo hace con claridad, ya que no considera el tipo de caso que acabamos de describir o niega directamente que sea un caso de justicia-p. Ésta es la razón de que resulte importante considerar los libros VIII y IX; dado que en estos libros se presentan distintos tipos de almas injustas, nos permiten ver las implicaciones que tienen los criterios de Platón para la justicia-p. Es evidente que las almas corrompidas son injustas-c, y por lo tanto resulta importante que Platón nos muestre que también es evidente que son injustas-p. En consecuencia, debe mostrar que están dominadas por las partes no racionales de tal manera que les impide ser justas-p. Puesto que acabamos de ver que hay distintas formas de estar dominados por una de las partes no racionales y que la razón práctica puede desempeñar diferentes papeles en la determinación de nuestras elecciones, no debemos simplificar excesivamente las cuestiones en torno a las

[7] Sobre la parte racional en el alma justa-p, véase §175.

personas corrompidas. Tenemos que considerar los diversos tipos de control racional para determinar cuáles poseen y cuáles no.

194. *La decadencia del alma*

Platón describe un proceso de decadencia a partir de una constitución justa, en la cual los gobernantes saben qué es el bien común y están interesados en realizarlo en la ciudad, pasando por diferentes tipos de constituciones injustas, en las cuales los distintos grupos gobernantes son responsables de los diversos tipos de injusticia que dañan a la ciudad. En la ciudad podemos ver los orígenes de la injusticia en las diferentes clases, así como los efectos en el cambio político. Una narración paralela describe la decadencia del alma justa a través de distintos tipos de almas injustas, de suerte que podemos comprender los efectos que tiene la injusticia en el alma examinando los efectos que tiene la injusticia en una ciudad. Podemos ver efectos similares en el individuo, en los cambios de su carácter. Es posible remontar cada condición injusta-p del alma al dominio de una de las partes no racionales. La persona timocrática está dominada por la parte irascible; la oligárquica, la democrática y la tiránica están dominadas, de distintas maneras, por diversos aspectos de la parte apetitiva.

¿Cuál es la naturaleza de este dominio? Sería fácil entender que las personas corrompidas sean injustas-p si fueran incontinentes. Éste es el tipo de dominio que Platón atribuye a Leoncio en una ocasión particular; es razonable calificar a alguien que se guía normalmente por impulsos no racionales que son contrarios a cualquier objetivo racional que pueda formarse como una persona dominada por las partes no racionales. Es la clase de persona que Calicles elogia o que se ve obligado a elogiar.[8] Alguien que se entrena para obedecer a su impulso inmediato y rechazar cualquier deseo resultante de la reflexión acerca de su bien a largo plazo podría, por las razones que Sócrates expone a Calicles, aumentar al máximo su placer; haciendo de esto un hábito, podría convertirse en una criatura movida totalmente por sus impulsos, que le negara todo papel significativo a la planeación racional en su vida.

El paralelismo más cercano a esta clase de persona en la *República* es el individuo tiránico, con sus deseos y objetivos dominantes y

[8] Sobre Calicles, véase §76.

exigentes.[9] Si Platón pretendiera que esta clase de persona actúa habitualmente en contra de sus planes racionales, o que no logra formarse ningún plan racional, podríamos entonces comprender su concepción del dominio de las partes no racionales.

Pero esta explicación del "dominio" no se aplica a las otras personas corrompidas.[10] El timocrático, el oligárquico y el democrático tienen planes racionales para sus vidas y los ejecutan resueltamente, sin caer con especial frecuencia en actos incontinentes. El timocrático no necesita ser particularmente propenso a imprudentes exabruptos de cólera; de hecho, sus planes lo alientan a controlar sus apetitos y emociones a fin de alcanzar su objetivo a largo plazo de obtener honor y reputación de manera más eficiente. Se enfatiza mucho la planeación pertinaz y sistemática de la persona oligárquica (553b–d). El democrático actúa de acuerdo con una variedad de deseos que carecen de una estructura jerárquica clara, pero esto no se debe a que sea incapaz de controlar sus deseos. Por el contrario, su plan racional consiste precisamente en dejarles a sus diversos deseos cierto grado de libertad, y al actuar de acuerdo con ellos no hace más que lo que racionalmente planea hacer.

Ni siquiera está claro que la persona tiránica esté habitualmente dominada por el apetito, en oposición a su razón práctica y su capacidad de deliberación. Está dominada por una particular y exigente urgencia o "ansia " (*erōs*) (573d), pero esta ansia no la lleva a rechazar o violar sus planes y deseos racionales. Por el contrario, su ansia obsesiva también controla sus planes racionales y, por lo tanto, sigue estos planes en sus acciones. Como las demás personas corrompidas se guía por sus planes racionales y no tiene por qué ser propenso a la incontinencia.

Por estos motivos, Platón no puede argumentar que la gente corrompida es injusta-p de la manera más obvia, dejándose llevar por la incontinencia o sin ningún orden racional en sus elecciones.

195. *Las elecciones del alma injusta*

Como Platón trata las partes no racionales del alma como si tuvieran algunas características de los agentes, podría explicar los aspectos

[9] La persona tiránica se discute (subestimándose su grado de control racional) en Annas (1981), pp. 303–305; Kraut (1992c), pp. 325 ss.

[10] El aspecto racional de las personas corrompidas se enfatiza en Morris (1933), pp. 135 ss.; Kraut (1973a); Cooper (1984), p. 20 y n. 13.

ordenados y prudentes de las personas corrompidas diciendo que están dominadas por los objetivos —especialmente los que son a más largo plazo— de una u otra de las partes no racionales, mientras que la parte racional está limitada al razonamiento instrumental en aras de estos objetivos.

Al describir la transición de una constitución psíquica a otra, Platón sin duda trata las diferentes partes del alma como si tuvieran algunas características de los agentes. Una persona se vuelve amante de los honores "traspasando" (*paradidonai*) el gobierno de su alma a la parte irascible (550b6), y se vuelve oligárquica colocando en el trono a su parte apetitiva (553b-c). Cuando describe la forma en que alguien adquiere un alma democrática, Platón habla primero de una lucha entre los diversos apetitos (559e4–561a5) en un joven, pero luego sugiere que, al crecer, una persona puede tomar parte activa en el hecho de permitir el retorno de algunos de los deseos antes rechazados y no abandonarse enteramente a apetitos innecesarios (561a6–b6). Se desarrolla un alma tiránica cuando prosperan apetitos exigentes e indómitos (572d5–573c10) que reclaman atención (573e3–574a11); parece ser la persona misma quien les presta atención y los obedece.

Las partes del alma se tratan como agentes, al grado de que cada una posee un conjunto firme y coherente de objetivos que procura alcanzar. Como las distintas personas injustas-p están dominadas por uno u otro de estos conjuntos de objetivos, Platón quiere decir quizá que este dominio es también el dominio de una parte no racional. En tal caso, las personas corrompidas son injustas-p porque la parte racional no fija los objetivos que buscan alcanzar en su vida.

Esta concepción de la gente corrompida encaja con algunos aspectos de la descripción de Platón, pero no con su afirmación de que alguien "traspasa" el gobierno de su alma a una u otra parte. El agente (o el agente parcial) que traspasa el gobierno de su alma a la parte apetitiva, por ejemplo, no puede ser realmente la parte apetitiva; si lo fuera, no sería necesario traspasar nada. Pero, ¿por qué cualquiera de las otras dos partes traspasarían el gobierno a una parte diferente? Si Platón no pretende decir que el agente que traspasa el poder es una parte del alma, quizá quiere significar que es la persona o el alma compuesta de estas tres partes. Pero, ¿dónde entra este agente dentro del análisis tripartito del alma que realiza Platón? La tripartición pretende explicar las elecciones que atribuimos a una persona; si la explicación vuelve a introducir las elecciones de la persona sin dar mayor cuenta de ello, la tripartición parece fracasar en su propósito explicativo.

Estas dificultades en torno al papel de la persona con respecto a las partes de su alma podría resolverse en una de tres formas: (1) La referencia a la persona no debe tomarse en serio. Platón sólo quiere decir que el dominio de una parte es sustituido por el dominio de otra. (2) La referencia a la persona ha de tomarse seriamente, porque Platón concibe al individuo como algo que está más allá de las tres partes del alma. (3) La referencia a la persona debe tomarse seriamente, pero alude a un papel especial de una (o más) de las tres partes del alma.

Cabe admitir que Platón bien puede no distinguir estas respuestas, o que puede pasar confusamente de una a otra. Aun así, vale la pena preguntarse cuál se adecua mejor a sus observaciones.

196. *Las elecciones racionales en la decadencia del alma*

Si la primera de estas respuestas es correcta, entonces no deberíamos tomar muy seriamente las observaciones sobre el "traspaso". Éstas sugieren que hay un agente que tiene una opción sobre lo que debe hacer, pero podríamos suponer que tal sugerencia es engañosa; quizá Platón pretende en realidad describir un proceso puramente psicológico, más que racional. Desde este punto de vista, cuando las circunstancias refuerzan la parte irascible o apetitiva, ésta acaba por dominar los planes de la persona y fija los fines que perseguirá la razón práctica. Si las elecciones hechas por una persona son sólo consecuencia de la fuerza comparativa de los deseos de las diferentes partes del alma, no hay un momento distintivo en el cual la persona "traspasa" el control a la parte más fuerte del alma; una vez que determinada parte del alma adquiere la fuerza suficiente, domina las elecciones de la persona sin que se produzca ningún traspaso. Desde esta perspectiva, el traspaso no es sino un rasgo del proceso político que Platón transfiere a la decadencia del alma individual; no pretende describir con él una fase distintiva en la historia del individuo.

Sin embargo, esta solución no explica las afirmaciones hechas efectivamente por Platón en torno al traspaso, pues describe el proceso con bastante detalle para evidenciar que cree que posee una realidad psicológica distintiva. De hecho, lo que dice basta para poner en claro que el proceso no es puramente psicológico, sino también racional. La persona corrompida reflexiona sobre su vida y termina por encontrarle más sentido que antes al hecho de tomar los deseos de una parte diferente del alma (o a un ordenamiento diferente de los deseos de la misma parte) como base para fijar sus fines últimos. Platón propone

algunos motivos por los que alguien podría preferir un estilo de vida a favor de otro. El hecho de que se expongan estos motivos sugiere que la parte racional está implicada en cada una de las etapas de la corrupción psíquica, y que en cada etapa aprueba el cambio que se verifica en el equilibrio de poder entre las partes.

La alusión a la parte racional resulta clara en la primera etapa de la decadencia psíquica. Cuando una ciudad, que antes era buena, comienza a producir personas imperfectamente educadas, el virtuoso se ve deshonrado por los demás. Aunque él comprende que debe tolerar esta situación, su hijo no se deja convencer tan fácilmente; el hijo podría elaborar un argumento razonable que demostrara que el estilo de vida del padre no le hace realmente justicia a todas las partes de su alma.[11] El razonamiento del hijo refleja un principio general que Platón aplica también a cada una de las etapas posteriores: las personas se apartan de la Vida 1 para adoptar la Vida 2 cuando les parece que la Vida 1 no logra alcanzar sus propios fines y que la Vida 2 ofrece mejores perspectivas de fijar fines razonables que pueden esperar alcanzar.

La misma pauta de elección y deliberación racionales se repite en las otras personas corrompidas. La inestabilidad de la vida que ama los honores conduce a la vida que ama el provecho, pero alguien que lleva esta vida tiene que ejercer la fuerza contra sus numerosos deseos innecesarios. El fracaso en este ejercicio de la fuerza lleva a la igualitaria actitud democrática hacia los apetitos. La persona democrática supone que cualquier discriminación entre los deseos implica una fuerza arbitraria e injustificable, pues advierte que éste es el caso de la actitud de la persona oligárquica, y no encuentra mejor base para hacer una discriminación. Por ello rechaza cualquier sugerencia de que algunos deseos y los placeres que resultan de ellos han de ser cultivados y otros no (561b7–c5). Aunque algunos de sus deseos le acarrean un daño que debe repararse mediante privaciones que se podrían haber evitado (561c6–d2), esto no lo disuade; aprecia y cultiva todos los deseos por igual, tal como le llegan, y procura satisfacerlos sin excepción (561b2–6).

Esta política democrática es contraproducente. Como el democrático acepta y cultiva todos los deseos sin discriminación, tiene que

[11] El peso de la culpa de haberle puesto esta idea en la cabeza se hace recaer en realidad sobre la esposa del hombre justo, cuyo desmedido deseo de honor para sí misma (549c8–d1) es supuestamente resultado de la "privatización" *idiōsthai*, 547c1) de las familias.

aceptar y cultivar un deseo obsesivo y exigente (*erōs*) que no se conforma con una porción equitativa del reparto. Este deseo emplea la tolerancia que le conceden las actitudes democráticas para socavar el propio estilo de vida democrático. Pues dado que la persona democrática persigue cualquier deseo que siente, debe perseguir el tipo de deseo que la absorbe por completo. Como el deseo obsesivo se vuelve cada vez más fuerte, la política democrática misma le exige al individuo obedecer este deseo hasta que le domina enteramente.

Estas observaciones indican que Platón no habla con el descuido cuando sugiere que la transición de una etapa a otra es un proceso racional que implica a la persona que traspasa el control. Si esto es correc to, debe modificarse entonces un aspecto de la analogía política cuando se la aplica al alma individual. En la secuencia de cambios políticos, se derroca un gobierno y se establece otro, y no existe una sola fuente de autoridad que consienta todos los cambios de gobierno. Sin embargo, en el individuo Platón parece pretender que la persona sea la fuente de autoridad permanente; cada cambio de dominio en el alma es aceptado por el alma misma.

197. *La parte racional del alma injusta*

Si hay que tomar en serio las observaciones de Platón acerca del "traspaso", no podemos suponer entonces que la decadencia psíquica es tratada como un proceso puramente psicológico. Si constituye un proceso racional, ¿debemos suponer que corresponde a la persona, en tanto opuesta a una parte del alma, o debemos atribuirlo a la parte racional del alma?

Los motivos que persuaden al agente a ceder el control a una parte o a un deseo diferentes parecen ser los que acepta la parte racional del alma. El proceso resulta inteligible, pues, si la parte racional es convencida por los distintos motivos que se le ofrecen para justificar el gobierno de diferentes clases de deseos. Platón no sugiere que el agente haga elecciones que no expresen los deseos de ninguna de las tres partes; probablemente quiere decir que, cuando el agente decide qué deseos van a controlarlo, esta decisión constituye una elección de la parte racional.

No debemos suponer que si se están considerando los intereses del alma entera, debe ser la persona, en tanto opuesta a la parte racional, quien sea impulsada por ellos, ya que hemos visto que es un rasgo distintivo de la parte racional considerar los intereses del alma entera;

aunque es una de las partes cuyos intereses están en consideración, es capaz de considerarse a sí misma y a las otras dos partes como componentes de un todo.

La disposición imparcial de la parte racional explica que no siempre necesite exigir el control para sí misma. El oligárquico, por ejemplo, opta por confinar las partes racional e irascible a funciones subordinadas que apoyen el objetivo rector de sus ávidos apetitos (553d1–7). Si estamos en lo correcto al decir que tales elecciones son realizadas por la parte racional, entonces esta última opta por asignarse una posición subordinada en el gobierno del alma, aun cuando conserva la facultad de cambiar este gobierno y sustituirlo por otro.

Aunque la parte racional no desaparece ni cae en la inactividad, se ve afectada por los distintos gobiernos que establece; los errores que comete en una etapa anterior descarrían su disposición cuando considera qué ha de hacer a continuación. Si alguien que decidió ser amante de los honores advierte que ha sido decepcionado, no vuelve a darle el control a la parte racional; puesto que sus preferencias se han visto afectadas por su vida como amante de los honores, no puede encontrar ninguna alternativa a la aceptación de las preferencias de uno u otro deseo no racional y, por lo tanto, decide cederle el control a sus codiciosos apetitos.

Al ceder el control, la parte racional opta deliberadamente por reducir su influencia sobre el alma. Una elección racional de seguir los objetivos de una de las partes no racionales implica la inacción o la abstención de la razón práctica. Si decido seguir los fines de la parte irascible o de la apetitiva, estoy optando por dejar de ejercer, en la elección de los fines que han de procurar alcanzarse en ocasiones particulares, el tipo de razón práctica que ejerzo en la elección del conjunto de fines. En términos de Hobbes, la parte racional renuncia a su derecho y autoriza a las partes no racionales a escoger los fines que han de perseguirse.[12]

Esta restricción que la razón práctica se impone a sí misma resulta inteligible si la parte racional cree que no puede llevar a cabo realmente la tarea deliberativa que, en apariencia, le está abierta. Si me limito a dar mi consentimiento a las preferencias de una u otra de las partes no racionales, estoy implicando que la razón práctica carece de bases para evaluar los objetivos de los deseos no racionales, y que sólo debe

[12] Véase Hobbes, *Leviatán*, c. 17: "Autorizo y cedo el derecho de gobernarme a mí mismo, a este hombre [. . .] y reconozco todas sus acciones de igual manera."

escoger entre ellos. En tal caso reconozco mi incompetencia para tomar cualquier decisión racional independiente con respecto a los fines que van más allá de las preferencias de las partes no racionales.

Si ésta es la disposición de la parte racional en las almas corrompidas, ¿cuál es el problema? Parecería que, después de todo, las personas corrompidas pueden alegar que son justas-p, ya que sus almas están controladas por las preferencias de la parte racional que delibera acerca de lo que es mejor para el alma en su conjunto. Responden a esta cuestión deliberativa decidiendo seguir los objetivos de una u otra de las partes no racionales; pero como ésta es una decisión tomada por la parte racional, el hecho de que sigan los objetivos de una de las otras partes no demuestra que no estén controladas por aquélla. En realidad, si están en lo correcto al señalar que la parte racional es incapaz de guiar nuestras elecciones particulares a menos que siga las preferencias de una parte no racional, no podemos esperar que exista nadie más justo-p que las personas corrompidas.

198. *Las funciones de la parte racional*

A fin de evidenciar que las personas corrompidas no son justas-p, Platón debe mostrar que no están controladas por una parte racional que desempeña su función apropiada. La función propia de la parte racional consiste en deliberar sobre el bien del alma entera y de cada una de sus partes. Platón debe afirmar que, para llevar a cabo esta función, tenemos que deliberar acerca de hasta dónde hemos de aceptar los fines de las partes no racionales. Si llevamos la deliberación hasta este punto, no aceptaremos la política de la inacción o la abstención que favorecen las personas corrompidas. Más bien supondremos que la razón práctica es capaz de determinar por su propia cuenta los méritos que tienen las preferencias de las partes no racionales. Si adoptamos esta actitud hacia las partes no racionales, decidiremos adoptar nuestros fines en ocasiones particulares (o en tipos de ocasiones) ejerciendo la razón práctica, no simplemente porque hemos optado por dar nuestra aquiescencia a los objetivos de la parte irascible o de la apetitiva.[13]

[13] La concepción de Platón de los diversos papeles de la razón práctica se corresponde con la distinción de Taylor ((1977), p. 19) entre los "deseos de segundo orden basados en evaluaciones débiles" y los deseos basados en "evaluaciones sólidas". Hace referencia a Platón en (1989), p. 122. La división de Platón sugiere quizá algunas respuestas a las críticas a Taylor hechas por Flanagan (1990).

Las personas corrompidas podrían conceder que las cuestiones que, según Platón, están abiertas a la deliberación son perfectamente inteligibles; parecería que podemos preguntar hasta dónde debemos consentir los fines de las partes no racionales. Sin embargo, las personas corrompidas niegan que exista alguna respuesta racionalmente defendible. ¿Puede Platón responder a esta actitud escéptica hacia sus afirmaciones en favor de la competencia de la razón práctica?

No se representa a las personas corrompidas como escépticos extremos acerca de la competencia de la razón práctica. Será útil determinar la amplitud del papel que le conceden a la razón práctica, de modo que podamos centrarnos en los fundamentos de su escepticismo.

Si sólo le concedemos a la parte racional un razonamiento instrumental, la limitaremos a los imperativos kantianos de la habilidad ("imperativos técnicos") y de la prudencia ("imperativos pragmáticos").[14] Las personas corrompidas hacen que la razón práctica desempeñe cada una de estas funciones y, desde ciertos puntos de vista acerca de la razón práctica, éstas son sus únicas funciones. Podríamos creer, por razones socráticas o humeanas, que la razón carece de un papel no instrumental, que las cuestiones acerca de las clases de fines que han de perseguirse no pueden responderse recurriendo a la razón práctica, sino que deben ser simplemente respondidas por deseos que son independientes de la razón.

Alguien que sólo vea este papel instrumental de la razón práctica niega implícitamente que la distinción de Butler entre fuerza y autoridad se aplique a la elección de fines. Desde el punto de vista de Butler, un amor propio razonable se distingue de las pasiones particulares en la medida en que actúa sobre las razones para hacer x que se reconocen como distintas de la fuerza de mi deseo de hacer x.[15] Al decidir si se hará x o y, un amor propio racional no se limita a tratar de registrar la fuerza comparativa de mi deseo de x y de mi deseo de y, sino que considera los méritos comparativos de las acciones mismas. Si fuera correcta la concepción estrictamente instrumental de la razón práctica, no habría entonces ninguna base, aparte de la fuerza comparativa de los deseos, para decidir entre un fin u otro.

Resulta difícil creer en la concepción estrictamente instrumental, si estamos convencidos, en oposición a Hume, de que es racional

[14] Véase Kant, *Grundlegung*, Ak. P., pp. 414 ss.

[15] Sobre Butler, véanse §§150, 153.

planear la satisfacción eficiente de nuestros deseos.[16] Si admitimos que esto es racional, parecería entonces que aceptamos, al contrario de la sugerencia previa, un papel no instrumental para la razón práctica. El planificador eficiente conviene en que si yo deseo *A*, *B* y *C* con igual fuerza, y si *x* me proporcionará *A* y *B*, mientras que *y* sólo me brindará *C* a expensas de *A* y *B*, tengo entonces un motivo para escoger *x* en lugar de *y*. Pero el mismo tipo de razonamiento parece justificar también cierta discriminación entre los fines. Si en ese momento tengo igual interés por *A*, *B* y *C*, pero me doy cuenta de que tratar de conseguir *C* me impedirá obtener *A* y *B*, mientras que buscar ya sea *A* o *B* no interfiere con el intento por conseguir lo otro, ¿por qué no sería racional que abandone *C* en favor de *A* y *B*? Si las consideraciones comparativas pueden inducirme a adaptar la elección de los medios, ¿por qué no van a poder inducirme también a adaptar la elección de los fines?

La preocupación por la eficiencia es característica de las dos partes no racionales, pues Platón atribuye a cada una de ellas una concepción de sí misma y del conjunto de sus intereses, que es distinta de la satisfacción de cada deseo no racional a medida que van surgiendo.[17] La parte racional, a su vez, posee una concepción del interés de toda el alma que se diferencia de la satisfacción de los deseos de cada parte. La parte racional se preocupa por la eficiencia y la coordinación en la elección de los medios y fines porque está interesada en la satisfacción del yo futuro que tendrá deseos diferentes con diversos grados de fuerza. En tanto posee una concepción de un yo que es independiente de los deseos actuales y de su fuerza, adopta un punto de vista que le permite criticar los objetivos de los deseos actuales.

Las personas corrompidas aceptan todo esto; pero si lo aceptan, ¿están todavía en posición de defender en términos convincentes su opinión de que lo único que puede hacer la parte racional para promover los intereses de toda el alma es adoptar los fines de una de las partes no racionales? En un alma corrompida la parte racional delibera hasta cierto punto acerca de los fines, pues las personas corrompidas dejan de lado un cierto estilo de vida debido a que frustra sus objetivos principales. Fuera de este examen general de consistencia para todo un estilo de vida, ¿podemos decir que algunos objetivos

[16] Véase Hume, *Treatise*, II 3.3, p. 416: "Es tan escasamente contrario a la razón preferir incluso mi propio bien reconocido como menor que mi bien mayor, y tener un afecto más evidente por el primero que por el segundo."

[17] Sobre la concepción que tiene una parte acerca de sí misma, véase §153.

son, y otros no, apropiados para la parte racional? Podríamos pensar que los fines mismos deben provenir de las partes no racionales y que la parte racional sólo puede optar por transferir la función de fijar objetivos a una o ambas partes racionales.

199. *La parte racional y la elección de fines*

Desde el punto de vista de Platón, la actitud escéptica de las personas corrompidas subestima la importancia del interés que tiene la parte racional por toda el alma, y de la diferencia que existe entre esta preocupación y las preocupaciones más parciales de las partes no racionales. La parte racional advierte que cada una de las otras dos se basa en consideraciones que son independientes de las consideraciones que atraen a la otra, y que ambos tipos de consideraciones merecen ser ponderadas, hasta cierto grado, en forma independiente. El hecho de que algo satisfaga nuestros apetitos es un punto en su favor, apele o no a nuestro sentido del honor y de la vergüenza; el hecho de que algo apele a nuestro sentido del honor es un punto en su favor, se refleje esto o no en cualquiera de nuestros apetitos.

Las partes no racionales son incapaces de advertir estos hechos sobre los deseos de las otras partes del alma. Aunque cada una de ellas posee algunos rasgos de un agente, carece de una concepción de sí misma como parte de un todo. Cada una está motivada por consideraciones que atraen a la otra sólo en la medida en que coincidan con las consideraciones que a ella misma le atraen. La parte apetitiva no decide asignarle cierto peso apetitivo a determinadas acciones porque atraigan al sentido del honor de la parte irascible; sencillamente le dan ganas de hacer lo que de hecho quiere la parte irascible, pero no porque ésta lo quiera.

En contraposición con las partes no racionales, la racional decide considerando los méritos de los diversos deseos y de sus objetos, desde el punto de vista de toda el alma, y no desde el de una de sus partes. Una vez que reconozcamos la disposición unilateral de las partes no racionales, veremos que no podemos adoptar esa disposición si nos preocupa el bien del alma entera; aun cuando no sepamos en qué consiste este bien, podemos darnos cuenta de que las partes no racionales son demasiado unilaterales para justificar que confiemos en ellas. Debemos percatarnos, pues, de que no se justifica que consintamos a sus objetivos como lo hacen las personas corrompidas.

La explicación que ofrece Platón sobre la decadencia de las almas corrompidas nos muestra por qué no debemos confiar en su política de limitarse a aceptar acríticamente los fines de una de las partes del alma; la disposición unilateral de las partes no racionales modifica los deseos de la racional, de suerte que se van volviendo cada vez más unilaterales y, por lo tanto, cada vez menos capaces de expresar ninguna concepción de lo que es bueno para el alma entera. La persona timocrática persigue los objetivos de la persona racional en la medida en que satisfagan su sentido del honor, pero su exagerada obsesión por el honor hace que se decepcione con demasiada facilidad, y esta decepción la induce a adoptar el objetivo más limitado de la persona oligárquica. Como la política de la persona oligárquica alienta el desarrollo de apetitos ulteriores que son cada vez más difíciles de refrenar, abandona sus infructuosos esfuerzos por discriminar los deseos y adopta la política democrática de tratar de satisfacer cada deseo a medida que se presenta. Una vez que la persona democrática se asienta en su estilo de vida, descubre que carece de argumentos contra las tumultuosas exigencias de los deseos ilegítimos y destructivos, y por lo tanto no encuentra argumentos contra la disposición tiránica. Consentir a la disposición unilateral de una de las partes no racionales nos condena a disposiciones cada vez más unilaterales.

Estas objeciones a las partes no racionales sugieren que estaremos mejor si nos guiamos por la parte racional, ya que la disposición de ésta es imparcial con respecto a los objetivos de las partes no racionales y globalizadora en su preocupación por el alma entera. Platón tiene cierta razón, pues, para considerar que su descripción de las almas injustas reivindica la vida del alma justa que es guiada por la parte racional. Cuando Sócrates le pide a Glaucón que clasifique a las almas corrompidas según su grado de felicidad, Glaucón considera evidente que la persona que tiene un alma "monárquica" controlada por la parte racional es también la más justa y feliz (580a9–c8). Sócrates describe esto como la primera "demostración" (*apodeixis*, 580c9) de la verdad de su respuesta a la pregunta inicial de Glaucón sobre la justicia y la felicidad. Los defectos de las partes no racionales tienen que habernos convencido de que estamos en mejores condiciones si nos dejamos guiar por la parte racional, aun cuando no sepamos mucho acerca de su disposición.

200. *Los placeres de la parte racional*

Pero Platón no deja allí su argumento. A su primera demostración añade otras tres. La segunda alega que el juicio de la persona psíquicamente justa constituye la guía más confiable para determinar los grados de placer que han de encontrarse en los distintos estilos de vida, de modo que su juicio acerca de que su propia vida es la más placentera debe ser aceptado (580c9–583b2). La tercera demostración argumenta que la persona psíquicamente justa goza de los placeres verdaderos y, en consecuencia, lleva la vida más placentera (583b2–588a11). La cuarta demostración introduce una imagen más para indicar la naturaleza y las relaciones de las tres partes del alma. Platón compara éstas con un ser humano, un león y una bestia de mil cabezas, encerrados todos dentro de la forma de un ser humano, y luego defiende la parte racional argumentando que protege los intereses del ser humano (588b1–592b6).

Los argumentos sobre el placer plantean varias cuestiones difíciles, pero algunos de sus puntos resultan particularmente pertinentes para los temas relativos a las almas corrompidas y a la naturaleza del control ejercido por la parte racional.[18] Sócrates conviene en que, como los proponentes de cada estilo de vida están dominados por sólo una parte del alma, preferirán su estilo de vida a los demás (581c–582e); argumenta, sin embargo, que sólo la persona dominada por la parte racional desarrolla y utiliza las capacidades requeridas para juzgar que un estilo de vida es mejor que otro; tales capacidades son la experiencia, la sabiduría y la razón (582e7–9). La disposición unilateral de las partes no racionales las descalifica para encontrar cuáles son los objetivos correctos en la vida de una persona.

Con frecuencia se objeta que la persona dominada por su parte racional no está, en realidad, tan bien calificada como pretende Platón, ya que no puede tener verdaderamente el tipo correcto de conocimiento y experiencia.[19] Aunque ha experimentado apetitos, ha sido educada (suponemos) adecuadamente, por lo que no ha tenido la ex-

[18] La mejor discusión sobre la relación entre estos argumentos y el argumento principal de la *República* es la de Murphy (1951), cap. 10. Joseph (1935), cap. 5, se muestra menos favorable hacia Platón. Véase también Kraut (1992c), pp. 312–314. Las dificultades se discuten cabalmente en Gosling y Taylor (1982), cap. 6.

[19] Suele plantearse una objeción similar contra el uso que hace Mill en *Utilitarism* (cap. 2) de una apelación parecida a la experiencia como prueba para juzgar el valor relativo de los placeres. Véase Joseph (1935), pp. 137–141.

periencia de ser un adulto maduro dominado por la parte apetitiva o por la irascible. ¿No necesita, sin embargo, tener esa clase de experiencia para poder comparar la situación de una persona apetitiva o irascible con la suya?

La objeción se desploma cuando reconocemos que la actitud de la parte racional hacia las otras no es la misma que la actitud de éstas hacia aquélla. Las partes no racionales carecen de la capacidad de representar los intereses de la parte racional dentro de la concepción que tienen de sus propios fines. De aquí que la persona racional no deba ser confinada a la concepción que esas dos partes poseen de sus fines como persona, ya que una vez que nos limitamos a esa disposición, no será fácil escapar de ella, como lo ha demostrado Platón al describir la decadencia de las almas corrompidas. En la medida en que estemos dominados por las partes no racionales, tendremos una visión distorsionada de la importancia de satisfacerlas, pues careceremos de bases para atribuir valor a los deseos y placeres de las otras partes del alma.

Como la parte racional posee fundamentos para valorar la satisfacción de los deseos irascibles y de los apetitos, evalúa su experiencia de los placeres de las otras partes desde un punto de vista apropiadamente globalizador. Quienes se dejan guiar por la parte racional no tienen motivos para creer que se están perdiendo de alguna experiencia importante por el simple hecho de que no han experimentado el dominio de alguna de las otras dos partes.

201. *Los intereses especiales de la parte racional*

Esta defensa no muestra la manera en que la parte racional considera sus propios intereses en relación con los de las otras dos partes. En el argumento para demostrar que la persona psíquicamente justa es mejor juez del placer, Platón sugiere una respuesta a esta pregunta. Describe a la parte racional como "filosófica", consagrada a ejercer la razón (581d10–e4). En el argumento sobre los placeres verdaderos, indica que el placer resultante del pensamiento racional es más genuino porque le interesa lo que es verdadero e invariable, en vez de lo que es cambiante (585b11–c5).

Podríamos suponer que estas observaciones significan que la parte racional posee el tipo de vinculación unilateral con sus actividades y placeres que la vuelven indiferente a los objetivos de las partes no racionales. Desde este punto de vista, el control de la parte racional

implicaría que los objetivos de las otras partes se regulan con sólo poner la mira en el máximo desarrollo de la actividad teórica.

Por los motivos que hemos visto, esto no puede ser completamente verdadero con respecto a la parte racional, pues Platón insiste en que posee una disposición "holística", preocupada por el bien del alma entera y de cada una de sus partes, y no simplemente por el bien de sí misma o por la satisfacción de sus propios deseos especiales. Sin embargo, este hecho acerca de la parte racional no resuelve el problema de sus intereses especiales, ya que si posee a la vez un interés puramente racional, teórico, y otro holístico, ambos intereses parecen propensos a entrar en conflicto, y la parte racional no parece contar después de todo como una única parte del alma.[20]

La concepción de Platón resulta más admisible si considera que la disposición holística de la parte racional satisface sus intereses distintivamente racionales, porque deliberar desde el punto de vista holístico es en sí mismo un ejercicio del pensamiento racional que busca la verdad. Queremos alcanzar el bien de toda el alma porque queremos guiarnos por los méritos reales de las diferentes actividades, no sólo por el grado de inclinación que sentimos hacia ellas. En esta medida nos consideramos como agentes esencialmente racionales que desean formarse y actuar de acuerdo con juicios verdaderos acerca de nuestro bien. Formarse y actuar de acuerdo con estos juicios no constituye simplemente un medio instrumental útil que tiende a garantizarnos nuestro bien; es también parte de la actividad racional que, en sí misma, forma parte de nuestro bien.

Este hecho sobre el papel de la razón práctica no demuestra que la persecución de la actividad teórica no entre nunca en conflicto con los intereses holísticos de la parte racional. Pero muestra que no podemos valorar consistentemente la actividad teórica, en virtud de los motivos ofrecidos por Platón, tratándola como un camino hacia el conocimiento de la verdad, sin valorar también la disposición holística de la parte racional, pues estos dos aspectos de la parte racional reflejan el mismo valor que ella atribuye adecuadamente a su propia actividad.

Debería ahora resultarnos más fácil entender por qué Platón cree que la parte racional es mejor juez de los placeres verdaderos. Desde el punto de vista de las partes no racionales, los fines han de elegirse simplemente por referencia a la fuerza de nuestra inclinación por

[20] Se discuten aspectos diferentes de la parte racional en Bosanquet (1906), pp. 350 ss.; Murphy (1951), pp. 94–96, 211. Véase §226.

ellos, ya que una parte no racional es incapaz de concebirse como algo más que un sujeto de inclinaciones. Pero las inclinaciones no son confiables; la fuerza de una inclinación depende de las condiciones que la han formado, y estas condiciones pueden distorsionar nuestras expectativas sobre la satisfacción futura. Beber, por ejemplo, es placentero cuando hay un adecuado trasfondo de sed, pero si el trasfondo cambia, beber puede dejar de resultar placentero (583c10–584a11). Dado que las partes no racionales están motivadas por la inclinación presente cuando se forman sus objetivos, se descarrían fácilmente por las engañosas características del trasfondo que configura esa inclinación.[21]

La parte racional, en cambio, está interesada en encontrar lo que es realmente mejor y peor dentro del todo. Este interés por la verdad la lleva a buscar el auténtico bien del alma entera. Si adopta este punto de vista, no se forma sus objetivos basándose únicamente en la fuerza de sus inclinaciones y, por lo tanto, no tomará sus elecciones en las condiciones distorsionadoras que influyen a las partes no racionales (585b12–c5, 585d11–586b4).

Aunque los detalles de estos argumentos sobre el placer pueden cuestionarse, su objetivo general lleva a una conclusión adecuada del argumento sobre la justicia psíquica.[22] Platón indica por qué los objetivos y las preferencias de la parte racional hacen que las elecciones de ésta sean las mejores para toda el alma. Éste es el motivo de que las partes no racionales del alma obtengan el mayor provecho si siguen la guía de la parte racional (586d–587a). No harán más que dañarse a sí mismas si buscan constantemente satisfcer sus propios deseos "sin razonamiento ni inteligencia" (586d1–2). Platón recurre a la superioridad de la parte racional para resolver los conflictos internos de cada parte no racional. Tanto desde el punto de vista externo a la parte racional como desde el punto de vista interno a cada parte no racional por sí misma, Platón puede argumentar que la parte racional hace lo mejor para cada una de las otras dos partes.

202. *El bien de toda el alma*

La preocupación de la parte racional por el bien del alma entera sustenta la cuarta demostración de Platón, que se basa en la comparación

[21] Véase Bosanquet (1906), p. 363.

[22] Algunas de estas cuestiones sobre el placer se discuten más detenidamente en §222.

de la parte racional con un ser humano que está dentro de un ser humano (588b10–e1). El hecho de que el propio "hombre interior" —la parte racional— tenga la forma de un hombre sugiere que la apariencia exterior del hombre no es totalmente engañosa con respecto a su verdadera naturaleza. Como el ser humano se compone de tres partes, el ser humano interior sería una imagen perfecta del exterior si también contuviera tres partes; pero tal concepción del ser humano interior nos llevaría a una regresión infinita. La parte racional no puede incluir, pues, una parte apetitiva y otra irascible de la misma manera que las incluye el hombre exterior. Aun así, la imagen implica que la parte racional debe "contener" de algún modo las partes no racionales.

La discusión previa sugiere que la exigencia de que las partes racionales se encuentren "contenidas" en la racional puede satisfacerse sin consecuencias absurdas. El objetivo de la imagen resulta claro si recordamos que los intereses de las otras dos partes están representados imparcialmente dentro de las preocupaciones de la parte racional, mientras que las partes no racionales carecen de la capacidad de representarse imparcialmente los intereses de la parte racional. Por consiguiente, esta última puede afirmar que le preocupan los intereses de todo el hombre, no sólo los objetivos resultantes de la preocupación por la actividad racional. Platón insiste en que el agente cuyos intereses han de ser considerados es el hombre compuesto por los tres subagentes (588e3–589b6).[23]

Si nuestra explicación anterior de la diferencia entre las almas corrompidas y el alma justa-p es correcta, sustentará las afirmaciones que Platón realiza en este lugar. Estar dominado por una parte no racional del alma equivale a rechazar la afirmación de que la razón práctica hace las elecciones racionales de los fines en vez de consentir a las preferencias de las otras partes. Si no intentamos hacer elecciones racionales en tales áreas, no podemos evaluar los fines que tenemos o adquirimos a través de nuestros deseos no racionales. Como la persona que se guía por la parte racional atribuye valor a los objetivos de toda el alma, tendrá la experiencia de los deseos y satisfacciones apetitivos e irascibles que necesita para ser un avezado juez de su valor relativo.

[23] En 588e3–4, *toutō(i) . . . tō(i) anthrōpō(i)* pone en claro que Platón está considerando el interés del hombre compuesto (al que también se hace referencia en *autō(i)*, e5) más que el del "hombre interior" (589a7).

Cuando la parte racional considera el bien del alma entera y de cada parte, no se limitará a tratar de alcanzar el equilibrio entre los diferentes apetitos o entre los deseos apetitivos e irascibles. También debe considerarse a sí misma. Logra sus propios objetivos por dos vías: planeando el ejercicio de la razón además del cumplimiento de otros deseos y ejerciendo la razón durante la planificación misma. Platón atribuye una gran importancia al razonamiento teórico que, en su opinión, es el interés de la primera tarea del razonamiento práctico; éste es el motivo de que a la parte racional le parezca tan importante satisfacer sus propios deseos de desarrollar una actividad filosófica. Pero es crucial no desatender el hecho de que también satisface algunos de sus propios deseos en la acción misma de la planificación racional.

Podemos advertir que la parte racional es mejor gobernante que cualquiera de las otras dos si consideramos las distintas actitudes que adoptan las partes tanto hacia sus conflictos internos como hacia sus conflictos recíprocos. La parte apetitiva (y la irascible, aunque quizá no en el mismo grado) es poco hábil para garantizar su propio interés futuro.[24] En sus momentos de serenidad prefiere asegurarse la satisfacción de sus deseos futuros y, por lo tanto, no quiere dañar sus perspectivas para el porvenir. No obstante, su convicción de que es preferible esta política a largo plazo resulta bastante inestable, ya que varía con la fuerza comparativa de los deseos que se le van presentando. Aun más, los argumentos sobre el placer muestran que incluso cuando una parte no racional se forma preferencias a largo plazo, lo hace en condiciones distorsionadoras, pues el aparente placer de cierta situación futura se ve afectado por las privaciones que sufrimos actualmente.

Por lo tanto, una parte racional bien informada debe percatarse, en sus momentos de serenidad, de que ni siquiera puede garantizar que va a seguir el tipo de política que prefiere (en estos momentos de serenidad). Y puede percatarse de que será capaz de seguir tal política más eficientemente si se forma el deseo de hacer lo que le indica la parte racional; este deseo ulterior le ofrece un contrapeso para la fuerza de los otros apetitos que se le van presentando.

En los conflictos recíprocos resulta incluso más evidente que las partes no racionales son poco confiables, pues ninguna de ellas se guía por principios que recurren a la autoridad; cada una debe limitarse a

[24] Con respecto a la parte apetitiva y sus intereses, véase §154.

registrar la fuerza comparativa de los distintos deseos. No hay motivos para suponer que guiarse por la fuerza de los deseos tenga como resultado una política que beneficie al alma en su conjunto, o que resu elva los conflictos entre las partes de una manera mutuamente satisfactoria. Como la actitud de la parte racional hacia las pretensiones de las dos partes no racionales es más comprensiva que la actitud de cada una de éstas hacia la otra, las partes no racionales reconocerán que se hallarán en mejores condiciones si obedecen a la parte racional en vez de estar siempre en mutuo conflicto.

203. *Una concepción más completa de la justicia psíquica*

Platón tiene derecho a afirmar que el argumento de los libros VIII y IX ha desarrollado y reforzado el argumento del libro IV, pues ahora podemos ver por qué una persona controlada por la parte racional del alma tiene los tipos de objetivos que excluyen el estilo de vida de las personas corrompidas. En el libro IV Platón insiste en que la justicia-p exige que cada parte del alma desempeñe su propia función; pero no dice gran cosa sobre la función de cada parte del alma y, en particular, dice poco sobre las funciones de la parte racional. Hasta que conozcamos estas funciones, no podremos determinar si una persona está o no dominada por una de las partes no racionales. Los libros VIII y IX responden algunas de estas preguntas, ya que cuando vemos más claramente las funciones de la parte racional, entendemos por qué la parte racional en las personas corrompidas no desempeña la función que le es propia.

Una comprensión plena de la función propia de la parte racional exigiría comprender cabalmente el bien humano, y Platón nos advierte que no podemos esperar esta comprensión cabal, ya que niega cualquier conocimiento de la Forma del Bien. Pero aun así nos podemos guiar por opiniones bien fundadas sobre el bien.[25] Platón se basa en tales opiniones cuando indica las carencias de las personas corrompidas. Implica que les falta un elemento esencial del bien, en la medida en que carecen de la clase adecuada de actividad racional: la razón práctica que determina la elección racional de los fines. Podemos entender por qué es mejor no quedar excluidos de esta actividad racional

[25] Acerca de las opiniones sobre el bien, véase §191.

en cuanto advertimos lo que les sucede a las personas corrompidas cuando se excluyen de ella. No pueden considerar adecuadamente los intereses del alma entera, y la persona justa-p debe considerarlos.

Puesto que Platón ha explicado principalmente su concepción de la justicia-p describiendo los tipos de injusticia-p que aquélla excluye, no se ha explayado sobre las clases de acciones que exige la justicia-p. Nos dice en términos generales que no serán resultado del mero consentimiento a las preferencias de una de las partes no racionales y que derivarán de un mayor ejercicio de la razón práctica, la cual alcanza una disposición globalizadora que falta en las personas corrompidas. Pero aún no sabemos con exactitud cuáles son las acciones que van a resultar de esta disposición. Sigue siendo difícil, en particular, responder a la pregunta planteada al final del libro IV sobre la relación entre la justicia-p y la justicia-c.

El argumento negativo utilizado en el libro IV sigue aplicándose aquí y posee un alcance más amplio. Platón afirma justificadamente que muchas acciones injustas parecen atractivas porque tenemos nuestras almas en la condición de las personas corrompidas, y que si nuestras almas estuvieran bajo el control de la parte racional, tales acciones nos parecerían menos atractivas. Este análisis de los orígenes de la injusticia se vuelve más admisible a la luz de los libros VIII y IX que lo que habría podido parecer en el libro IV, ya que Platón ha mostrado ahora que muchas de las acciones injustas-c que parecían atraer al alma justa-p, sólo atraen en realidad a las almas injustas-p de las personas corrompidas. Si pensáramos que las condiciones de la justicia-p permiten a las personas corrompidas ser justas-p, supondríamos que tenemos una serie de contraejemplos para refutar la afirmación de Platón de que la justicia-p implica a la justicia-c. Pero una vez que advertimos que las personas corrompidas no son justas-p, esta línea de objeción a las ideas platónicas se derrumba.

Esto no quiere decir que se hayan respondido todas las objeciones razonables. La forma del argumento de Platón no debería convencernos de que todas las acciones injustas-c carecen de atractivo para la persona justa-p. En cualquier caso, ya hemos visto la dificultad de atribuir a la persona justa-p toda preocupación positiva necesaria por el beneficio de los demás; si carece de esto, podemos dudar de que sea genuinamente una persona justa-c.

En consecuencia, aún cabe pedirle a Platón mayores explicaciones acerca de lo que decidirá la parte racional cuando delibera sobre el bien

de toda el alma; y de este modo, debe afrontar una cuestión ulterior que exige una concepción más definida del bien. Tiene una respuesta para esta cuestión, aunque no es directa ni completamente explícita. Para comprender esta respuesta, debemos considerar su explicación del amor.

18

EL AMOR PLATÓNICO

204. *Las preguntas sobre la justicia y el interés*

Desde el punto de vista de Platón, la parte racional desempeña su propia función sólo si no está subordinada a los fines fijados por una de las partes no racionales; debe llegar a su concepción de los fines considerando el bien de toda el alma y de cada parte, no consintiendo a los objetivos de una de las partes no racionales. ¿Pero podemos decir algo más sobre la concepción que resulta de seguir los requisitos de Platón? En particular, ¿podemos defender la convicción platónica de que una persona que posee un alma justa-p tendrá los intereses altruistas que son apropiados para la justicia?

Para encontrar una descripción positiva de la disposición de la persona justa-p en la *República*, debemos retomar las observaciones de Platón sobre el filósofo. Comienza por la persona justa, pero finalmente describe al filósofo con el fin de responder las preguntas previas acerca de la persona justa (581b5–10, 586e4–587b10, 588a7–10, 590c8–d7). No cree estar cambiando de tema, pues supone que la disposición del filósofo revela el tipo de disposición que es razonable esperar de la persona justa-p y de la justa-c.

La descripción de los filósofos plantea otras cuestiones desconcertantes. Una vez que han contemplado las Formas, supondrán que están viviendo en las Islas de los Benditos y no querrán asumir voluntariamente la tarea de gobernar la ciudad ideal (519c). A ésta le perjudicaría que se les permitiera contemplar las Formas ininterrumpidamente, ya que son las personas mejor calificadas para gobernar, pues su conocimiento de las Formas les permite comprender las sombras y las semejanzas de la caverna (520c–d). Si es necesario,

materializarán su concepción de las Formas en las instituciones de la ciudad y en el carácter de sus ciudadanos (500d), y puesto que el interés de la ciudad lo exige, será necesario que asuman su parte en el gobierno.

A Glaucón le sorprende todo esto y pregunta si no es injusto pedirles semejante cosa a los filósofos, pues a éstos se les exige llevar una vida peor cuando podrían disfrutar de una vida más agradable (519d8–9). Sócrates contesta que la ciudad ideal está concebida para la felicidad de todos los ciudadanos, no para la felicidad exclusiva de un único grupo (519e9–520a4); lo mejor para la ciudad entera es estar regida por personas que no consideran el gobierno como un premio por el que hay que luchar, y por lo tanto es justo esperar que los filósofos gobiernen la ciudad en pago a su crianza (520a6–d8).

205. *Los filósofos como gobernantes*

¿Responde adecuadamente esta explicación a la pregunta de Glaucón? Sócrates no niega que a los filósofos se les pide abandonar una vida mejor, ya que se les exige dejar de lado una vida puramente contemplativa. De hecho, parece insistir en que los filósofos se muestran renuentes a gobernar debido precisamente a que podrían llevar una vida más feliz.

Si éste es el punto de vista de Platón, entonces cree que los filósofos prefieren, consideradas todas las cosas, continuar contemplando las Formas, y sólo la compulsión literal de las autoridades de la ciudad los lleva a tomar parte en el gobierno.[1] Si estuvieran en libertad de seguir sus propias decisiones, no asumirían, según este punto de vista, las obligaciones que les impone la justicia. En tal caso Platón debe aceptar la principal objeción que interpone Trasímaco a la justicia. Si el filósofo, quien supuestamente posee un alma justa, debe ser forzado a realizar acciones justas-c, Platón no ha satisfecho entonces las demandas de Glaucón; la persona justa-p parece no tener más que una fachada de justicia genuina, y por lo tanto no se ha mostrado que nadie posea una buena razón para ser justo.

Así, pues, Platón cree probablemente que los filósofos prefieren, consideradas todas las cosas, tomar parte en el gobierno. Algunas de

[1] Ésta parece ser la implicación de la concepción de Adkins (1960), pp. 290–292, según la cual Platón no puede resolver la dificultad que ha creado.

sus otras observaciones también sugieren este punto de vista. Son personas justas y, por consiguiente, reconocerán que la justicia les exige tomar parte en el gobierno de la ciudad (520e–1), aun cuando considerarán el gobierno como "necesario" en vez de "bello" (540b–5). Aceptan la "necesidad" (500d) que les exige expresar su concepción de las Formas en la ciudad. La clase de necesidad pertinente no es la compulsión legal o física que les impone el poder coercitivo de los gobernantes, pues, como los filósofos son personas justas, quieren hacer lo que la justicia requiere de ellos y no necesitan ser forzados a hacerlo. Reconocen que gobernanr es necesario si quieren satisfacer los requisitos de la justicia; no es preciso que esta clase de necesidad implique coerción.

Al contraponer lo necesario con lo bello, Platón no pretende sugerir que los filósofos prefieren no gobernar. Sin embargo, la contraposición es importante porque reconoce un elemento de verdad en el argumento de Trasímaco contra la justicia. Éste alegó que la justicia nos exige realizar sacrificios indeseables; si el justo es un gobernante, tiene que renunciar a las ventajas que el injusto obtendría de ese puesto, y por lo tanto debe aceptar las cargas del gobierno sin ningún beneficio que las compense (343e1–7). Los sacrificios impuestos a la persona justa llevan a Glaucón a sugerir que la justicia es necesaria, pero no buena (358c3). En el libro I, Sócrates indica que el justo encuentra tan poco atractivas las ventajas que se obtienen del ejercicio del gobierno que en una ciudad de personas justas los gobernantes asumirían su cargo de mala gana (347b5–d8). En el libro VII Platón conviene en que las obligaciones impuestas por la justicia son desagradables, consecuencias de circunstancias que preferiríamos que no se dieran.

Pero aunque coincide con Trasímaco hasta este punto, no está de acuerdo con su idea acerca de cuál es el aspecto indeseable de la justicia. Trasímaco suponía que el hecho indeseable consistía en que se nos exige atender los intereses de otros, en vez de nuestro propio interés exclusivo, pero Platón no ha convenido en que este hecho le resulte indeseable a la persona justa. Se necesita más para explicar lo que Platón considera como el aspecto del gobierno que es indeseable para los filósofos.

Supongamos, pues, que los filósofos prefieren aceptar los requisitos de la justicia y, por lo tanto, optan por gobernar. ¿Por qué prefieren esto? Si la vida puramente contemplativa fuera mejor, podríamos concluir que están sacrificando su propio interés a los requisitos de la

justicia.[2] Al gobernar obtienen cierto bien, pero, aparentemente, no es el mayor bien para ellos; podríamos suponer que su interés principal consiste en el Bien, no en su propio bien.[3]

Si ésta es la concepción de Platón, no parece haber satisfecho la demanda de Glaucón de mostrarle de qué manera la persona justa es más feliz que todos los demás; pues si esta concepción de los filósofos es correcta, debe admitir que las personas justas deben sacrificar sus propios intereses en aras de la justicia. Glaucón pidió que se le mostrara que la justicia es por sí misma el mayor bien del alma para la persona que la posee (366e5–9, 367c5–e5); Platón no puede mostrar esto si la justicia exige un sacrificio del propio interés. Si requiere de tal sacrificio, entonces la persona más feliz sería aparentemente la que puede contemplar las Formas, evadiendo al mismo tiempo las obligaciones de la justicia. Aun cuando Platón concibe la ciudad ideal de manera que no se permita esta evasión de los deberes de la justicia, no ha mostrado que la justicia en sí misma sea el mayor bien del alma, sino sólo que se trata de una concomitante necesaria, pero lamentable, del mayor bien en las circunstancias de la ciudad ideal.

El carácter de la pregunta de Glaucón también nos indica por qué no bastaría argumentar que, en las actuales circunstancias de la vida humana, una vida puramente contemplativa no resulta una posibilidad práctica. Concedamos que los filósofos no podrían dedicarse a la contemplación tan cómodamente como lo hacen si no vivieran en la ciudad ideal, y que ésta se derrumbará a menos que los filósofos estén dispuestos a participar en el gobierno. Aun así, si tal es su única razón para ocuparse de los requisitos de la justicia, no están eligiendo a la justicia por sí misma y la propia justicia no constituye para ellos un bien no instrumental.[4]

Para ver las opciones de que dispone Platón, necesitamos distinguir dos aspectos del ejercicio del gobierno según éste se le presenta al filósofo. Es sin duda una serie diaria de tareas administrativas concernientes a las múltiples necesidades de la ciudad y de las tres clases que la componen. Este aspecto del gobierno sólo pone de manifiesto su valor instrumental; a nadie que esté en posibilidades de dedicarse a la filosofía le parecería razonable preferir, por ejemplo, planear el desarrollo de una guerra por sí misma. Las acciones implicadas en el ejercicio del gobierno son, según lo expresa Aristóteles, laboriosas (*ascholoi*) y pesadas, y no se escogen por sí mismas (*EN* 1177b6–18). Pero Platón sostiene que el ejercicio del gobierno posee un segundo aspecto: es la acción justa requerida por los principios de la justicia que exigen actuar por el bien común y restituir de manera adecuada los beneficios que uno ha recibido. Si las tareas del gobernante son acciones justas, entonces el justo las elegirá por sí mismas, en la medida en que son justas. Este segundo aspecto del gobierno, no el primero, hace que a la persona justa le resulte digno de ser elegido por sí mismo (en las condiciones correctas).

[2] La idea de que los filósofos sacrifican su interés a la justicia se sostiene en Foster (1936), pp. 301 ss., mientras que White (1986) la defiende punto por punto. Es recusada en Kraut (1992d); Mahoney (1992).

[3] Según lo expresa Morris (1933), p. 138, "el filósofo es impulsado por el conocimiento de la Idea del Bien, no por el deseo de su propio bien". Véanse también Cooper (1977a), pp. 55 ss.; Annas (1981), pp. 267–69; White (1986), pp. 41–46. Waterlow (1972) hace una sugerencia bastante diferente al expresar que, desde el punto de vista del filósofo, su propio bien no se distingue del bien de los otros.

[4] El argumento de Reeve (1988), pp. 202 ss., está abierto a esta objeción.

Para que Platón pueda responderle a Glaucón, no necesita argumentar que los filósofos tienen motivos para preferir el ejercicio del gobierno, en cuanto tal, a la contemplación ininterrumpida, en razón de su propia felicidad. Debe argumentar que los filósofos tienen motivos para preferir gobernar en la medida en que se trata de una acción justa, en vez de elegir una contemplación pura que es indiferente a la justicia, en razón de su propia felicidad. Aunque la justicia exige a cada filósofo que acepte su parte en las desagradables tareas del gobierno, sigue sin representar a este último como un bien por derecho propio, y por lo tanto Platón todavía puede decir legítimamente que los filósofos no se mostrarán ansiosos por tomar el puesto.

Platón tiene que argumentar, pues, que los filósofos eligen gobernar porque lo consideran justo y porque consideran que la acción justa forma parte de su felicidad, de suerte que no advierten ningún conflicto entre el deber y el interés. Si no puede defender este punto de vista, dejará una grave laguna en el argumento principal de la *República*. Debemos ver, entonces, si Platón puede demostrar que es en interés de los filósofos satisfacer este específico requisito altruista de la justicia.

206. *Los objetivos de la parte racional*

Cuando Platón plantea esta cuestión sobre la actitud de los filósofos hacia el gobierno, ha afirmado que se encuentran especialmente calificados para gobernar porque tienen una única meta en la vida, y

una persona debe proponerse alcanzar esa meta en todo lo que hace en su vida pública o privada (519c2–4). Los filósofos han adquirido el objetivo adecuado gracias a la educación que se representa con la imagen de la Caverna y que culmina con la comprensión de la Forma del Bien.

Platón utiliza la imagen de la Caverna para insistir en una diferencia vital entre la educación de la parte racional del alma y la de las otras dos partes. En su opinión, la educación de la primera no consiste esencialmente en adquirir información que antes no poseíamos. Tal adquisición sería como darle vista a unos ojos ciegos (518b6–c2). La educación adecuada de la parte racional es el proceso de volver el alma hacia lo que necesita ver, de modo que pueda verlo utilizando su propia capacidad (518c4–d1). Esta característica de la educación se ilustra en la imagen de la Caverna en la medida en que los aprendices extraen sus propias conclusiones sobre los distintos objetos con los que se confrontan. Si se libera a los prisioneros, no se les dice qué están viendo, sino que deben descubrirlo por sí mismos. Lo mismo ocurre, según implica Platón, durante las etapas posteriores de su progreso.

Este vuelco del alma es necesario, desde el punto de vista de Platón, para que la parte racional persiga los fines correctos. Mientras que las llamadas virtudes de las partes no racionales son producto del hábito, las de la parte racional son distintas. Si no se vuelve el alma hacia la dirección correcta, la parte racional optará por dedicarse al razonamiento instrumental en aras de los fines, buenos o malos, de las otras partes del alma (518d9–519b5). Esta elección errónea de la parte racional se ilustra detalladamente con las diversas personas corrompidas.

Para evitar este error concerniente a la función apropiada de la parte racional, Platón prescribe el estudio de las matemáticas. Lo defiende no sólo porque implica alejarse de la percepción sensorial, sino también porque constituye un razonamiento constructivo que se sigue sin hacer referencia a su utilidad instrumental inmediata (525b11–c6, 526d7–527b11, 527d5–e6, 530b6–c1). Este aspecto de las matemáticas es también importante para el razonamiento práctico, ya que la parte racional debe acostumbrarse a reflexionar sobre los méritos de los diferentes cursos de acción, no meramente en su utilidad instrumental para satisfacer a una de las partes no racionales.

Platón afirma, pues, que la parte racional adquirirá el "único objetivo" correcto de la vida pública y privada si se nos formulan las

preguntas adecuadas y se nos alienta a descubrir las respuestas mediante el razonamiento que no se centra exclusivamente en la satisfacción de los deseos no racionales. Afirma que este proceso nos conducirá finalmente a comprender la Forma del Bien y, con ello, a fijarnos el objetivo apropiado para la vida pública y privada.[5] El énfasis que pone Platón en que descubramos las respuestas por nosotros mismos es igual al que subyace en la contraposición que establece entre la reminiscencia y la enseñanza ordinaria; así como recurrió a la reminiscencia para explicar la manera en que la indagación socrática podía alcanzar el éxito, sugiere que el proceso para voltear el alma se produce a través de la indagación socrática (515d4–5, 534b8–c1).

207. *Las paradojas sobre el amor en la* República

Para que el vuelco del alma tenga estos resultados, debe afectar los deseos de los filósofos además de sus creencias. Platón sugiere la manera en que esto podría verificarse. Afirma que los filósofos deben ser amantes de la verdad y de la realidad (501d1–2); de modo semejante, en el *Fedón* (68a–b) les atribuye el amor (*erōs*)[6] por la sabiduría (*phronēsis*). Insiste en que se les debe enseñar a cultivar este tipo de amor (485a10–d5). El auténtico amante de la verdad y el conocimiento no habrá satisfecho su eros y su deseo hasta no haber concluido su gestación, copulado con la realidad genuina y dado a luz a la inteligencia y la verdad (490a–b).[7] Su deseo sólo se verá satisfecho cuando llegue a conocer las Formas. El gobierno adecuado de las ciudades exige que los filósofos tomen el control, o que los gobernantes y sus hijos adquieran cierto eros hacia la filosofía por inspiración divina (499c1–2). Este eros explica que el filósofo consciente de las Formas las imite; la imitación es el resultado natural de la "cópula admirativa" (501c6).[8]

[5] Platón no dice que la Forma del Bien es en sí misma el objetivo que persiguen los gobernantes filósofos; resulta más plausible suponer que quiere decir que éstos configuran su objetivo haciendo referencia a la Forma del Bien. Véase cap. 16, n. 21.

[6] Por conveniencia, utilizaré este término sin itálicas ni acento.

[7] Esta combinación y este orden de los distintos aspectos de la actividad sexual masculina y femenina son característicos de Platón cuando se refiere al eros. Véase Price (1989), pp. 15 ss.

[8] El término *homilein*, cópula, puede utilizarse en contextos sexuales y no sexuales (es menos preciso que *migeis*, 490b5), y por lo tanto le resulta a Platón especialmente

Estos pasajes van más allá de la metáfora.[9] Se fundan en una alusión al eros para describir y explicar el desarrollo mental de los filósofos. Esta alusión resulta bastante sorprendente, ya que las otras observaciones sobre el eros en la *República* no lo tratan como un deseo de la parte racional. En el libro IV el eros se relaciona con el deseo sexual y se lo atribuye resueltamente, junto con el hambre y la sed, a la parte apetitiva (439d6–8). Ésta es una concepción ordinaria del eros.

En el libro IX se dice que el alma tiránica está dominada por el eros, al que todos los otros deseos del alma están subordinados; se supone que en esto consiste el error fundamental del estado del alma tiránica. Se trata de un uso no literal o lato de "eros", en la medida en que no se lo aplica, como en el libro IV, exclusivamente al deseo sexual.[10] Pero "eros" sigue siendo un término claramente apropiado en tanto el deseo comparte algunos rasgos sobresalientes con ciertos tipos de deseo sexual. Según la manera en que Platón describe el eros de la persona tiránica, es irracional y obsesivo, y tiende a dominar al alma aun cuando resulta destructivo para los otros intereses y preocupaciones de la persona.

La *República* no arroja más luz sobre las opiniones de Platón en torno al eros racional. Pero si no podemos entenderlo mejor, nos será imposible comprender un elemento esencial de la explicación que ofrece Platón sobre el vuelco del alma hacia la verdad. Como este vuelco es necesario para la comprensión del fin correcto que hace a los filósofos buenos gobernantes, no entenderemos por qué los filósofos son buenos gobernantes a menos que comprendamos el eros que los lleva hacia el fin correcto.[11] Platón sugiere, pues, que un elemento esencial del argumento de la *República* no puede ser plenamente entendido basándose en la propia *República*. Al aludir al eros, nos autoriza a buscar otras fuentes donde expone sus concepciones,

útil en lo tocante a sus observaciones sobre el eros. *Cfr. Banq.* 209c2; *Fdr.*, 255b1. Para "admiración", *agasthai*, dentro de esos contextos, *cfr. Eutid.* 276d2.

[9] Para usos metafóricos de "eros", véanse *Eutid.* 276d2; *Pr.* 317c7; *G.* 481d1–482b2; *M.* 70b3; Dover (1978), pp. 156 ss.; Price (1989), p. 15. En estos pasajes, el término indica entusiasmo (estar "loco" por algo), pero no implica ninguna afirmación teórica sobre la naturaleza o la fuente del entusiasmo.

[10] Aunque 573b6 introduce *erōs* en un contexto sexual (esto es a lo que se refiere *legetai*), 573d4–5, *diakuberna(i) ta tēs psuchēs hapanta*, muestra que Platón ahora quiere que *erōs* tenga un alcance mucho más amplio.

[11] La importancia de la teoría platónica del eros para las cuestiones en torno a la justicia en la *Rep.* es destacada especialmente en Demos (1964) (criticado por Wilson (1977), pp. 594–596) y en Kraut (1973b).

ya que el desarrollo bastante complejo de su metáfora acerca de la relación sexual, el embarazo y el nacimiento no resulta fácilmente inteligible por sí solo. Puesto que sus opiniones acerca del eros se desarrollan más cabalmente en el *Banquete* y el *Fedro*, vale la pena acudir a éstos para ver si las concepciones presentadas en la *República* pueden ser defendidas.

208. *Aspectos del eros*

En el *Banquete* y el *Fedro*, no menos que en la *República*, Platón reconoce el alcance y las asociaciones normales del eros, pero las modifica hasta que acaban sustentando una explicación del eros del filósofo.

Platón reconoce que el sentido común considera al eros como el tipo de deseo sexual que expresa atracción hacia una persona determinada, atracción que surge al tomar conciencia de la hermosura que posee el objeto del eros. Como éste se encuentra vinculado al deseo sexual, Platón supone que se relaciona con el deseo de la reproducción. Dado que normalmente el eros es considerado como una forma de deseo apasionado e intenso, en vez de sereno y moderado, suele creerse que es exigente, irracional y hasta obsesivo; el *Protágoras* lo menciona como uno de los impulsos que puede superar, según la opinión de la mayoría de la gente, el conocimiento que uno tiene del bien (*Pr.* 352b8).

La conversación entre Sócrates y Diotima en el *Banquete* comienza por el aspecto sexual del eros, en tanto deseo de lo hermoso (204d). Pero poco después esta descripción se complementa o sustituye por otras dos: el eros como deseo del bien y la felicidad (204e), y el eros como el deseo de "dar a luz en lo hermoso" (206b7). Platón no utiliza "eros" en su habitual sentido restringido, sino para referirse al deseo generalizado del bien, a partir del cual han de derivarse deseos más específicos (205a–d). Al proceder así, Platón implica que puede explicar un amor más específico por las personas, y en particular un amor más específico por la hermosura, recurriendo a este deseo más general.[12]

[12] Platón no necesita afirmar que puede explicar todo tipo de atracción erótica hacia otro haciendo referencia a este deseo del bien. Si acepta la división del alma defendida en la *Rep.* y en *Fdr.*, su explicación del eros en el *Banq.* no se aplicará a los deseos irascibles y apetitivos. En el *Banq.* no respalda ni rechaza esta división del alma, ya que tampoco afirma ni niega el eudemonismo psicológico. Véase Moravcsik

Sin embargo, desde el punto de vista de la *República*, el silencio que guarda Platón en el *Banquete* sobre la tripartición del alma oscurece un importante aspecto del eros del filósofo. No hay nada en el *Banquete* que explique por qué alguien podría sentirse tentado a describir el deseo dominante del alma tiránica como una forma del eros. Desde el punto de vista del *Banquete*, el hecho de que el alma tiránica esté dominada por el eros no es más cierto que la posibilidad de que lo esté cualquier otra alma; y por lo tanto el *Banquete* no sugiere que si atribuimos una clase de eros a los filósofos, les estemos atribuyendo algo que posee la intensidad y la aparente irracionalidad que comúnmente se imputa al eros. En esta medida, el *Banquete* elimina la concepción común del eros a favor de la concepción socrática del deseo.

Resulta razonable, pues, que el *Fedro* distinga tipos de eros diferentes. Sócrates argumenta que la forma en que comúnmente se separa al eros de otras cosas es errónea, y que cuando encontremos la explicación correcta del eros, también descubriremos la manera correcta de distinguir sus diversos tipos. En realidad, no se trata de dos indagaciones independientes, ya que comprendemos la naturaleza del eros sólo si advertimos que es más variada de lo que algunas personas han supuesto, y en particular que se encuentra presente en la parte racional del alma, así como en sus partes no racionales.

La *República* ya indica la importancia de establecer la división correcta; aunque podemos sentirnos inclinados a oponer el deseo (*epithumia*) y el placer a la razón, Platón insite en que un tipo específico de deseo y de placer pertenece a la parte racional del alma, y que las otras dos partes poseen tipos diferentes de deseos y placeres (*Rep.* 580d7–8). Añade que los distintos deseos de las diversas partes convierten a las personas en amantes (*philo-*) de cosas diferentes (581c3–4); no afirma que personas distintas tienen clases distintas de eros, pero tal afirmación sería una manera natural de relacionar la división establecida en la *República* con la explicación del eros ofrecida en el *Banquete*. Esta relación se vuelve clara en el *Fedro*.

En el primer discurso de Sócrates, el eros se asigna a la parte no racional, porque es una expresión de locura, y la locura parece pertenecer a la parte no racional (238b7–c4). El deseo o apetito (*epithumia*)[13]

(1971), pp. 290–293. Compárese con O'Brien (1967), pp. 224 ss.; Markus (1955), pp. 137 ss.

[13] Sobre las dificultades con respecto a la manera en que Platón usa "*epithumia*", véase §145.

corresponde a la parte no racional; se opone a la "opinión adquirida que se encamina a lo mejor" (237d8–9). Al sugerir que la opinión o la opinión racional se encamina a lo que es mejor (*cfr.* 237e2–3), Sócrates indica que puede impulsarnos o contenernos de un modo que entra en conflicto con los apremios de algún particular apetito no racional, pero no sugiere que posea otra función más que la de organizar la satisfacción ordenada de los deseos no racionales en su conjunto. El eros se descarta, considerándoselo como irracional, porque a veces interfiere con las exigencias de la prudencia instrumental. Este discurso pasa enteramente por alto la idea expresada en la *República* de que la parte racional tiene sus propios deseos (sostenida en los libros IV y IX) y placeres (sostenida en el libro IX), los cuales no están centrados únicamente en la satisfacción de los deseos de las otras dos partes.[14]

El segundo discurso de Sócrates, no obstante, trata al eros como un tipo de locura que pertenece a la parte racional (249c8–e4). Afirma que la parte racional incluye ciertas formas de locura, porque rechaza la concepción de la parte racional que la limita a la prudencia instrumental. Desde el punto de vista de las personas que consideran sólo como racional a la prudencia instrumental que está al servicio de las partes no racionales, la disposición de la persona justa es insensata porque entra en conflicto con esta prudencia puramente instrumental.

El conflicto podría explicar por qué en la *Apología* Sócrates imagina que alguien le pregunta si no le avergüenza ponerse en peligro de muerte (*Ap.* 28b3–5). La misma idea podría subyacer en la insistente sugerencia que Calicles expresa en el *Gorgias*, de que Sócrates está descuidando tontamente sus propios intereses al exponerse a la clase de peligro que de hecho enfrenta en la *Apología* (*G.* 486a4–c3, 521b2–d4).[15] En la *República* y el *Fedro*, Platón reafirma que no existen bases para una "deliberación común" (*Cri.* 49d2–5) entre el justo y las demás personas. Los diálogos socráticos no explican por qué no existen bases para esa deliberación común. La *República* y el *Fedro* sugieren una explicación: la deliberación común exige que se convenga

[14] Hackforth (1952), pp. 40–42 y Ferrari (1987), pp. 101, 253, argumentan que la concepción del alma y la virtud que subyace en el primer discurso de Sócrates es crucialmente diferente de la concepción que Platón sostiene en la *Rep.* Compárese con Rowe (1986), p. 184; Nussbaum (1986), pp. 204–210.

[15] Digo "podría explicar" y "podría subyacer" para indicar que éstos no son los términos que utiliza el Sócrates histórico.

en una especificación del fin al que ha de llegarse, y la persona justa y sus oponentes no concuerdan acerca de tal especificación. Los oponentes de la persona justa están en lo correcto, en la medida en que el compromiso con la justicia que Sócrates sostiene en la *Apología* amenaza al justo con los tipos de sufrimiento que Glaucón describe en el libro II de la *República*.

La tarea puramente instrumental de la parte racional es la única tarea que le asignan las personas corrompidas de los libros VIII y IX de la *República*. Supondremos que están en lo correcto acerca del carácter de la parte racional si no advertimos lo que está implicado en el hecho de que la parte racional desempeñe la función que le es propia. Platón rechaza la actitud puramente instrumental, describiéndola como una templanza meramente "mortal" (*Fdr.* 256e3–257a1), que pone de manifiesto el error que en la *República* se denuncia como una simple "fachada" de virtud.[16]

En el *Fedro* se explica la locura del amante como un aspecto de la reminiscencia.[17] Cuando a la parte racional del alma se le recuerda la Forma de la Hermosura (249e4–250b1), su reacción es insensata, ya que se siente impulsada a descuidar los requisitos normales de la prudencia instrumental. Al recurrir en este punto a la reminiscencia, Platón expresa el argumento que expone en la *República* a través de la explicación del desarrollo mental inculcado por la Caverna. En ambos diálogos insiste en que la parte racional, si se vuelca hacia la dirección correcta, se forja su concepción del bien a partir de sus propios recursos, que no están dominados por los objetivos de las otras partes.

En la *República* Platón no dice, como lo hace en el *Fedro*, que al descubrir su propia concepción del bien, las almas filosóficas exhiben una especie de locura. Aun así reconoce el rasgo que en el *Fedro* se describe como demencia; insiste varias veces en los libros VI y VII —a menudo recordando el conflicto entre Sócrates y sus conciudadanos— que el filósofo no causará la impresión de ser una persona que muestra inteligencia en la conducción de su propia vida o en los consejos que da a los demás. La mayoría piensa que el filósofo es excéntrico e inútil, de hecho dañino (487c4–d5); esto se debe a que no son capaces de comprender las Formas en contraposición con los múltiples objetos

[16] Sobre las "fachadas" de virtud, véase §136.

[17] La relación entre locura y reminiscencia se discute en Griswold (1986), pp. 111–114.

sensibles y, por lo tanto, no pueden llevar a cabo la tarea que en el *Fedro* se asigna a la reminiscencia (493e2–494a3; *Fdr.* 249b6–d3).[18]

El argumento de la *República* explica por qué la tarea aparentemente cognoscitiva de comprender la unidad de la Forma, en contraposición con la pluralidad de las propiedades ofrecidas por los amantes de la vista, también afecta nuestros motivos y actitudes. Si no reflexionamos mucho sobre nuestras opiniones ordinarias acerca de la justicia, podríamos sentirnos inclinados a suponer que ésta no es más que las descripciones comunes que mencionan la observación de ciertas reglas, como las sugeridas por Céfalo y Polemarco; podríamos sentirnos tentados también a convenir con la concepción de Trasímaco que estas reglas son otros tantos mecanismos para garantizar los intereses de los demás en oposición a nuestros intereses. En ese caso resulta fácil inferir que la actitud correcta hacia los requisitos de la justicia consiste en el "servilismo" recomendado por el primer discurso de Sócrates en el *Fedro* y por la persona oligárquica en el libro VIII de la *República*. Sin embargo, cuando entendamos lo que realmente es la justicia, también entenderemos que se trata de un bien no instrumental; una vez que estemos convencidos de esto, adoptaremos actitudes hacia la justicia que parecerán absurdas a la gente que se conforma con las opiniones de los amantes de la vista.

No puede menos que esperarse que, cuando el filósofo tiene que tratar con personas que poseen la disposición mental de la caverna, les parezca ridículo e incompetente y que quieran hacerle lo que le hicieron a Sócrates (*Rep.* 516e8–517a6). Como el filósofo no se propone las metas que buscan los demás, su conducta les parecerá insensata. Éste es el mismo aspecto del filósofo que en el *Fedro* se identifica con la locura, resultante de la reminiscencia de la Forma y del reconocimiento de la diferencia entre la Forma y los múltiples objetos sensibles.

Cuando Platón contrapone al filósofo con "la mayoría" y enfatiza la brecha existente entre su disposición mental y la de los demás, debemos matizar esta comparación recordando que lo que la mayoría dice acerca del filósofo y de las virtudes no expresa adecuadamente sus propias intuiciones implícitas. Cuando participamos en un elenco, comenzamos por asentir a las opiniones de los amantes de la vista, ya

[18] Sobre la función de la reminiscencia que aquí se describe, véase Scott (1987), pp. 359–363. *Rep.* 493e–494a (junto con 476a, que él cita, p. 362) tiende a apoyar su concepción general de la reminiscencia. Véase cap. 16, n. 8.

que parecen concordar con las descripciones comunes de la justicia; pero si sus opiniones representaran adecuadamente nuestras intuiciones más pertinaces, seríamos incapaces de captar la fueza de las objeciones que interpone Sócrates a sus ideas.[19]

A veces Platón afirma que los amantes de la vista y los sofistas se limitan a consentir a las opiniones de las masas, pero ésta es sólo una parte de la verdad sobre las masas. Puesto que las personas ordinarias son susceptibles al elenco socrático, sus opiniones deben ser más profundas que la explicación relativamente superficial que de ellas ofrecen los sofistas. Platón reconoce este hecho cuando afirma que la hostilidad de la mayoría hacia los filósofos no es inamovible; como la mayoría es susceptible al elenco socrático, también debe ser capaz, con la educación apropiada, de compartir algunos aspectos de la concepción que el justo tiene de la justicia como un bien no instrumental.

En el *Fedro* Platón combina las diferentes cosas que afirmó sobre el eros en la *República* y el *Banquete*. Insiste en que, como sostuvo en el *Banquete*, una clase de eros corresponde a la parte racional. Pero también argumenta que este eros comparte algo de la intensidad y de la aparente irracionalidad de los apetitos no racionales; por eso, "eros" es la palabra correcta para denominarlo. Si adoptamos una actitud estrictamente instrumental hacia la razón práctica, hasta el eros racional parece irracional, pero Platón rechaza dicha actitud. Los tres diálogos desarrollan distintos aspectos de la teoría platónica, comenzando por diversos elementos de la concepción ordinaria del eros. Se centran en el aspecto no instrumental del deseo racional y de la razón práctica que se da por sentado, pero que no se desarrolla en toda su extensión, en la *República*. Necesitamos ver si los términos en que Platón discute esta característica de la parte racional sustenta su afirmación de que la persona justa-p escoge la justicia altruista como parte de la felicidad.

209. *La preocupación por el futuro*

En el *Banquete* Diotima afirma que un deseo inteligente por el propio bien resulta en el deseo de dar a luz en lo hermoso. Argumenta que, como queremos que el bien esté siempre presente en nosotros (206a), debemos querer ser inmortales en la posesión del bien (207a); pero

[19] Sobre las "descripciones" y las "intuiciones", véase §178.

podemos ser inmortales, hasta donde nos está permitido, sólo si damos a luz en lo hermoso.[20] Diotima recurre al deseo de inmortalidad para explicar el deseo de reproducirnos, en el sentido literal; podemos llamar a esto *reproducción interpersonal*, por cuanto trae al mundo a una persona diferente.[21]

Diotima cree, no obstante, que el deseo de reproducirnos también explica la *reproducción intrapersonal*, que se expresa en mi preocupación por mi propio futuro. En una sola vida, según la concebimos comúnmente, en la que se dice que un animal "está vivo y es el mismo" (208d4–5), cambiamos en cuerpo y alma, de modo que se transforman nuestro carácter, nuestra personalidad, nuestros recuerdos, nuestros objetivos y demás. Seguimos existiendo como nosotros mismos en la medida en que el "viejo" yo planea con buen éxito un "nuevo" yo, estableciendo el tipo de conexión correcta entre las viejas y las nuevas características: "De este modo se preserva toda criatura mortal, no conservándose siempre igual en todos sus aspectos, como ocurre con un ser divino, sino porque lo que desaparece y envejece deja en su lugar algo nuevo[22] que es de la misma clase de lo que era" (208a7–b2). Ejecutar el deseo de nuestra propia persistencia implica que el viejo yo produzca a otro nuevo.

¿Qué quiere decir Platón? Tanto los lectores de la Antigüedad como los de la era moderna han supuesto que cree que la llamada reproducción intrapersonal no es en realidad más que una reproducción interpersonal.[23] Podríamos inferir esto de las observaciones de Diotima en el sentido de que el nuevo yo sucede al viejo; si pretende decir que todo cambio implica la destrucción del ser que lo experimentó, está entonces implicando que una vida ordinaria es en realidad una sucesión de vidas de personas que tienen una corta existencia.

Sin embargo, carecemos de un buen motivo para suponer que es esto lo que Platón quiere significar. En el argumento de Diotima no

[20] La afirmación sobre la inmortalidad podría ser recusada (por implicar una mala interpretación de "siempre" en el aserto de que queremos tener siempre presente el bien), pero Platón tiene derecho a hacer la afirmación más moderada de que queremos seguir existiendo en posesión del bien. Esta afirmación más moderada basta para explicar el deseo de dar a luz en lo hermoso.

[21] Se plantean otras cuestiones sobre cuáles son los tipos de deseos que se están atribuyendo a animales que no son humanos en 207a–c.

[22] O "joven" (*neon*).

[23] Véanse Séneca, *Ep.* 58.22–24; Plutarco, *De E* 392c-e; Anón. *In Teet.* 70.5–26 (véase Long y Sedley (1987), no. 28 B); Price (1989), pp. 21–25 (quien cree que ésta es la concepción platónica del cuerpo, no del alma).

hay nada que implique que la persona que posee los nuevos rasgos no sea idéntica a la que tenía los rasgos viejos. Cuando señala que lo viejo da lugar a lo nuevo, quizá quiere decir que los viejos rasgos de la misma persona dan lugar a los nuevos rasgos, no que una persona es sustituida por una segunda persona. Las observaciones sobre la reproducción son perfectamente comprensibles si Platón sólo pretende significar que la persistencia del mismo yo se parece más a la reproducción interpersonal que lo que podríamos creer, ya que se transmite mi carácter y mi personalidad a alguien que, en ciertos aspectos, es diferente de mí mismo. La persistencia de una misma persona no exige que ningún componente de esa persona siga siendo cualitativamente el mismo a lo largo de su vida, sino que únicamente requiere de las apropiadas conexiones causales y cualitativas entre las distintas etapas.[24]

¿Cuáles son las conexiones apropiadas? Como no somos dioses y, por lo tanto, no estamos completamente exentos del cambio (*cfr.* 208b), sería inútil pretender que nuestro yo futuro sea exactamente igual a nuestro yo presente en todos sus aspectos. ¿Cuáles son entonces las cárácterísticas mías que deseo que subsistan? Supongamos que mi yo futuro no tiene nada en común conmigo salvo ciertos gustos y preferencias triviales, como que me agrada tomar té con azúcar. No es claro por qué habría yo de interesarme en mi sobrevivencia si esto es lo único que puedo esperar que subsista y si todo lo demás se me presentará de una manera totalmente discontinua y desconectada. Tampoco puede ser decisiva la mera cantidad de rasgos que subsistirán en el yo posterior. Me interesaría menos un yo futuro en el que se preservara un gran número de rasgos triviales y ninguno importante que un yo futuro en el que subsistiera un número menor de mis rasgos pasados, pero que conservase los más importantes. El yo futuro por el que tengo motivos de interés debe contener algunos de los rasgos que valoro. Éste es el aspecto de la reproducción que le interesa a Platón cuando señala que nuestro deseo de reproducción es un deseo de reproducirnos en lo "hermoso" o "bello " (*kalon*).

La tripartición del alma establecida por Platón separa los deseos que descansan sobre cierta apreciación del valor general del objeto

[24] "Dejar en su lugar" indica la conexión causal. "De la misma clase que ella (*sc.* la persona en la etapa previa) era" indica la conexión cualitativa. El papel que desempeñan estas relaciones en la sobrevivencia y la identidad se discuten en Parfit (1984), cap. 12. Las implicaciones que tienen para la preocupación por uno mismo y por los demás se discuten en Warner (1979); Wolf (1986); Whiting (1986).

y los que no se fundan en esa apreciación. Cuando Platón afirma que nuestro interés por la propagación intrapersonal se apoya en una apreciación de lo que es bello, se refiere a los deseos de la parte racional, ya que está aludiendo a los intereses basados en nuestros valores y no sólo en la fuerza de nuestros deseos. En el *Banquete* Platón no menciona la tripartición de los deseos, pero cuando la tomamos en cuenta, el propósito de su exigencia de reproducirnos en lo bello se vuelve más claro. Rechaza la actitud que las personas corrompidas de los libros VIII y IX de la *República* adoptan hacia los deseos de la parte racional.

La reflexión ulterior acerca del significado de la reproducción en lo bello nos exige modificar la afirmación de que queremos que subsistan los mismos rasgos en nuestro yo futuro. Aun si distingo los rasgos que valoro de los que sólo reflejan mis gustos e inclinaciones, quizá yo no desee que los rasgos que actualmente valoro persistan en mi yo futuro, pues podría yo aprender más en el futuro acerca de lo que es bello. En el libro IX de la *República* Platón describe la parte racional como amante de la verdad (*Rep.* 581d10–e2), en contraposición con las apariencias; explota esa característica cuando afirma que queremos la persistencia de lo que es bello, no simplemente de lo que nos parece bello.[25] Si me preocupa lo bello, no sólo lo que ahora considero como bello, querré que mi yo futuro tenga los rasgos que resulten de haber aprendido más acerca de lo bello. El hecho de que mi yo futuro tenga una disposición que sea el desarrollo racional de mis valores presentes debería ser importante para mí; este desarrollo racional es lo que interesa a Platón en su discusión del "ascenso" del deseo (*Banq.* 210–211).

Así, pues, lo importante en la preocupación por el propio yo, según lo entiende Platón, consiste en la preservación de lo que yo valoro de mí mismo (tomado con la modificación que acabamos de mencionar) y el hecho de que esta preservación sea resultado de mi acción. La presencia de estas conexiones hace verdadera la afirmación de que la persona posterior es la misma que yo, a pesar de las múltiples diferencias entre mi yo presente y mi yo posterior. Si tales conexiones no estuvieran presentes, entonces la persona futura no sería yo. Sin embargo, no es el mero hecho de que la persona posterior sea la misma que yo lo que me ofrece motivos para preocuparme por mi propio yo, no más que el mero hecho de que una persona sea mi "otra mitad"

[25] Sobre la parte racional y la verdad, véase §201.

me ofrece motivos de preocupación (*cfr. Banq.* 205d10–206a2). Si sucediera —cosa imposible, desde el punto de vista de Platón— que alguien pudiera ser mi yo futuro sin tener estas conexiones conmigo, no podríamos entender por qué habría yo de preocuparme por él. Cuando la persona posterior es idéntica a mí, mi interés por ella resulta entendible en la medida en que preserva (o perfecciona) rasgos valiosos de la persona anterior.

210. *La preocupación por los demás*

Platón comienza por recurrir a la reproducción interpersonal (relativa a la reproducción común) para explicar el carácter de la reproducción intrapersonal (relativa a la autoconservación). Ahora vuelve a pasar de la reproducción intrapersonal a la interpersonal. Pero el tipo de reproducción interpersonal que se explica mediante la reproducción intrapersonal no es el mismo que se describió inicialmente. La forma original de la reproducción interpersonal consistía en la procreación literal de hijos por sus padres biológicos: cuando se traen nuevas personas al mundo. Pero la reproducción que Platón describe más adelante consiste en la modificación de personas que ya existen, cuando nos reproducimos en ellas. Esto implica renovar a la gente, no procrear gente nueva. Diotima recurre a esta clase de motivo para explicar las acciones de los legisladores, los poetas y otros que realizan su deseo de inmortalidad imprimiendo los efectos de sus propias acciones en las mentes y el carácter de los demás (208d–209a).

Platón sugiere que su análisis de la reproducción intrapersonal facilita la comprensión de este nuevo tipo de reproducción interpersonal. Ha argumentado que lo que yo valoro de la reproducción intrapersonal es la reproducción de preciados aspectos de mí mismo en una persona que existirá en el futuro. Ahora señala que la persona en la que yo reproduzco estos aspectos míos no necesita ser yo mismo en el futuro; puede ser otra persona que ya existe actualmente. Por lo tanto, puedo lograr lo que yo valoro de la reproducción intrapersonal si reproduzco estos aspectos míos en otro; si valoro la reproducción intrapersonal, debo valorar la interpersonal. De hecho, en ocasiones debería preferir esta última, ya que no siempre puedo garantizar la continuación de mi propia existencia, y esta limitación podría impedirme realizar plenamente en mí mismo todo lo que me gustaría realizar en mí mismo. En estos casos las razones que me llevan a preocuparme

por la reproducción intrapersonal deberían conducirme a preferir la reproducción de estos valiosos rasgos en otra persona.[26]

En este pasaje del *Banquete*, Platón sugiere que la reproducción interpersonal es la segunda mejor opción para alcanzar la inmortalidad personal.[27] Podríamos inferir que no tendríamos ningún motivo para interesarnos en la reproducción interpersonal si los aspectos pertinentes de nuestro carácter fueran inmortales. Las concepciones de Platón sobre los dioses, no obstante, indican que la mortalidad de un rasgo dado no necesita ser una condición necesaria para desear la reproducción de ese rasgo. En la *República* Platón insiste en que un dios no puede ser origen de los males, y que un dios que es bueno también debe ser benéfico (*Rep.* 379b1–c7). En el *Timeo* describe la creación del mundo ordenado como la obra de un dios bueno que no conoce el rencor[28] y que por lo tanto no haría nada peor de lo que es capaz de hacer; puesto que quiere que todo sea lo más bueno posible, crea un mundo ordenado a partir del caos precósmico (*Tim.* 29d7–30c1).[29]

Platón desea explicar por qué el dios creó un mundo mejor en vez de un mundo peor, dado que debía crear algo. Pero también supone que el dios quería crear algo bueno, y no simplemente dejar las cosas como estaban. ¿Por qué al dios le preocupa esto? Como no es mortal, no recurre a la autorreproducción como una segunda mejor opción para alcanzar la inmortalidad. Platón parece suponer que el dios querrá expresar su bondad, aun cuando su autoconservación no lo exija. El dios desea expresar su bondad ejerciendo su capacidad para crear la clase de bien que posee, y este deseo de autoexpresarse no depende de ninguna limitación a su capacidad para preservarse a sí mismo.

Si, entonces, queremos un cuadro completo de los motivos que Platón piensa que sustentan a la reproducción interpersonal, debemos incluir el deseo de expresar y ampliar los rasgos que uno valora de sí mismo y de materializarlos en otras cosas. En los agentes mortales,

[26] Esta cuestión se discute en Price (1989), pp. 33–35.

[27] Sobre las cuestiones en torno a la inmortalidad, véase Price (1989), pp. 30 ss.

[28] Sobre el rencor (*phtonos*), Taylor (1928), p. 78, cita a *Fdn.* 61d9; *Fdr.* 247a7; Esquilo, *Ag.* 263. Platón rechaza la concepción de los dioses expresada, por ejemplo, en Herodoto I 32, III 40.

[29] Taylor (1928), p. 78, sugiere que, desde el punto de vista de Platón, "*rebosar* forma parte de la naturaleza de lo bueno y del amor". Cornford (1937), pp. 34 ss., critica a Taylor por hablar de un amor rebosante; descuida la similitud entre esta descripción del dios y las concepciones platónicas sobre el eros.

este deseo de extenderse tiene como resultado un deseo de extensión temporal a través de la reproducción interpersonal. La *República* y el *Timeo* sugieren que el deseo de autoexpresarse es origen de la reproducción interpersonal previa al deseo de autoconservación.

Las observaciones acerca de la reproducción arrojan algo de luz sobre el papel que desempeña la felicidad en el deseo racional y sobre la conexión entre la felicidad y los otros bienes. Platón acepta el supuesto eudemonista racional de que el fin último de todo agente racional es su propia felicidad (*Banq.* 204e3–205a4).[30] Conviene en que la parte racional del alma debe tener una disposición holística; trasciende las concepciones limitadas y unilaterales que caracterizan a las partes no racionales. Ahora Platón señala que, si mi parte racional posee una disposición holística y globalizadora, también debe ser globalizadora en el nivel temporal y, por lo tanto, debe prever mis intereses futuros. Argumenta que una preocupación adecuadamente globalizadora por mi presente y mi futuro no puede admitir que mis preocupaciones se limiten a mí mismo, ya que, como no siempre puedo preservarme, debo tratar de reproducir los aspectos valiosos de mí mismo en otras personas.

211. *La reproducción y el amor por los otros*

Si Platón ha mostrado que el hecho de que valoremos nuestra reproducción intrapersonal nos ofrece un buen motivo para valorar la reproducción interpersonal, ¿qué ha evidenciado acerca del amor entre personas particulares? Diotima sugiere que el amor verdadero hacia otros puede entenderse como un caso de reproducción interpersonal (209a–c). *A* se siente atraído por *B* porque *B* parece ya hermoso y bello: una persona adecuada para recibir el tipo de carácter y personalidad en el que *A* busca reproducirse. El proceso educativo adecuado lleva a que *A* cambie de opinión con respecto a las clases de rasgos que desea reproducir de sí mismo en *B*, y en tanto *A* corrige sus puntos de vista sobre lo que es bello, también aumenta (supone Diotima) su amor por *B*, formándose una concepción más veraz sobre el bien de *B*.

Cuando un amante examina diferentes clases de cosas bellas y hermosas, llega finalmente a ver la Forma de la Hermosura misma y, por lo tanto, a entender los rasgos que todas estas cosas genuinamente

[30] Con respecto al eudemonismo racional, véase §36.

admirables poseen en común (210a–211c). Aun así, este ascenso del deseo desde el cuerpo, pasando por el alma, el carácter, el conocimiento y demás, hasta llegar a la Forma de la Hermosura no hace que uno se aleje del interés por las personas. Diotima insiste en que todos buscamos nuestra propia felicidad como fin último y en que, cuando nos encontremos adecuadamente iluminados, expresaremos la preocupación por nosotros mismos a través de la reproducción interpersonal. Como queremos reproducir lo que es valioso en nosotros, nuestra concepción acerca de lo que queremos reproducir reflejará nuestra concepción acerca de lo que es valioso; y el ascenso del deseo hasta la Forma modifica nuestra concepción acerca de cuáles son los rasgos que queremos reproducir. Pero un cambio de opinión a este respecto no nos da motivos para abandonar nuestro interés por las personas, ya que, en tanto somos personas, nada de lo que podamos afectar se presta mejor que una persona para encarnar los rasgos que valoramos en nosotros mismos.[31]

Esta actitud hacia los otros, ¿tiene en realidad el tipo de significado ético que normalmente atribuimos al amor entre personas? Un tipo de amor por las personas es el que se interesa por el bien de los demás, sin pretender explotarlos ni utilizarlos puramente como instrumentos. ¿Es ésta la clase de amor que describe Platón? ¿Por qué el hecho de que otra persona sea lo adecuado para reproducirnos nos exige preocuparnos por su bien?

Platón dice que los efectos del amor "educan" o "moldean" (*Fdr.* 252d5–e1) al ser amado según la forma que el amante considera apropiada. ¿Cómo se relaciona esto con los intereses del ser amado? Si *B* es moldeado según la forma que satisface mejor el deseo de *A* de autorreproducirse, parecería que son los intereses de *A*, y no los de *B*, los que guían los cambios que *A* intenta llevar a cabo en *B*. Si tallo una estatua utilizando un pedazo de madera, podría decirse que "amo" la estatua en la medida en que admiro la obra que he reali-

[31] Para diferentes puntos de vista sobre la significación del pasaje acerca del "ascenso" en pp. 210–211, véanse Moravcsik (1971); Vlastos (1973), pp. 30–34; Warner (1979); Price (1989), pp. 43–45. El *Fdr.* se centra específicamente en los efectos de la reminiscencia de la Forma de la Hermosura en el amor entre individuos. No explica tal amor como basado en el deseo de alcanzar la propia felicidad. Por el contrario, el *Banq.* no examina, como lo hace el *Fdr.*, las relaciones entre los individuos. Pero no hay motivos para creer que Platón supone que su concepción del amor, o sus implicaciones éticas, es diferente en ambos diálogos. (Rowe (1986), p. 190, conviene en parte con esta afirmación.)

zado (*cfr.* Ar. *EN* 1168a5–9), pero esto no equivale a preocuparme por los intereses de la madera (ya que carece de intereses; *cfr.* *EN* 1155b29–31). ¿Por qué habrían de ser diferentes las actitudes hacia las personas, desde el punto de vista de Platón?

El eudemonismo de este último contribuye a explicar por qué el amor platónico incluye la preocupación por los intereses del otro. Como *A* se preocupa por *B* en tanto una manera de reproducir a *A*, y como *A* se preocupa por el propio interés de *A* en su propio beneficio, *A* también se preocupará por *B* en beneficio del propio *B*, no considerando a *B* como un instrumento para algún otro fin. Pues en la medida en que *B* reproduce a *A*, *B* merece el mismo tipo de preocupación que *A* aplica a *A*. Aunque indudablemente *A* lleva todo a cabo en beneficio de *A*, llevarlo a cabo en beneficio de *B* es tanto como llevarlo a cabo en beneficio de *A*, si *B* es la manera en que *A* reproduce a *A*. De la misma forma en que *A* se preocupa por las etapas futuras de *A* en tanto resultado de la reproducción intrapersonal, *A* tiene el mismo motivo para preocuparse por *B* en tanto resultado de la reproducción interpersonal. Pues si *B* realmente plasma lo que *A* considera valioso en *A*, entonces *A* tiene un buen motivo para preocuparse por *B* de la misma manera en que *A* se preocupa por *A*.

212. *Amor platónico y justicia platónica*

Si aceptamos estas afirmaciones sobre el amor platónico, ¿muestran por qué alguien cuyo eros ha sido apropiadamente esclarecido será también una persona justa? En el *Fedro* Platón reconoce que el deseo de reproducirse a sí mismo no se limita a personas cuyas almas están dominadas completamente por la parte racional. Pues reconoce que los diferentes tipos de amantes moldean a otros confiriéndoles diversos tipos de caracteres con disposiciones diferentes (*Fdr.* 252e–253c). Aun si estamos de acuerdo con su teoría del amor en grado suficiente para convenir en que Platón ha encontrado cierta base para sustentar un tipo de preocupación deseable por los intereses de los demás, no necesitamos convenir en que esta preocupación nos ofrece la razón correcta para ser justos. Si el amor platónico está concebido como una relación entre individuos, parece sorprendente que mi preocupación por otro se funde en el éxito que yo tenga al trasformarlo a mi semejanza. Esto podría parecer una objetable actitud dominante. ¿De qué manera constituye esto la preocupación del justo por el bien de los otros?

De acuerdo con Platón, las personas cometen errores en la reproducción interpersonal debido a que adoptan un punto de vista estrecho y unilateral de sí mismas, dándole el tipo de prioridad equivocada a una u otra de las partes no racionales. A fin de cuidar de la autoconservación y de la reproducción, deben adoptar el punto de vista de la parte racional, pero no lo adoptan con la firmeza suficiente para formarse la concepción correcta del ser que han de reproducir; como se expresa en el *Banquete*, no han llegado lo suficientemente lejos en su ascensión a través de las diferentes concepciones de lo bello. Ésta es la razón de que adopten actitudes competitivas hacia su propio bien y el bien de los demás, creyendo que, cuanto más obtenga otro, menos obtendrán ellos para sí mismos; los bienes que reconocen son los "disputados" (*Rep.* 586a1–d2). Al acumular estos bienes para sí, se forman una concepción incorrecta del yo para el que los están acumulando.

Las concepciones de Platón sobre la autorreproducción pueden explicarse haciendo referencia a los distintos grados de control racional que se describen en los libros VIII y IX de la *República*. Las personas corruptas se guían por las decisiones de la parte racional acerca de los fines que vale la pena perseguir.[32] Pero siguen guiándose por las partes no racionales, en la medida en que la parte racional toma su decisión limitándose a consentir los fines que las atraen. El *Banquete* indica más claramente la diferencia que existiría si la parte racional tomase las decisiones por iniciativa propia, sin limitarse a consentir a las preferencias de las partes no racionales.

Al describir la autorreproducción, Platón niega que la concepción que yo tengo de mi felicidad pueda ser establecida independientemente de mis opiniones morales. La concepción que tengo de mi felicidad depende de cómo concibo a mi yo futuro; y la concepción que tengo de mi yo futuro depende de lo que deseo "reproducir en lo bello" y, por lo tanto, de los rasgos que considere lo suficientemente valiosos para ser reproducidos. Puesto que me preocupa mi existencia futura en la medida en que la considero una existencia digna de ser vivida, debo tener cierta concepción de lo que es una existencia digna de ser vivida que no esté concebida únicamente como un medio para la existencia continua; esta concepción me dirá si la satisfacción de mis deseos futuros es la reproducción en lo bello. Tal aspecto normativo de la reproducción hace razonable suponer que descubrimos la

[32] Sobre las personas corrompidas, véase §198.

composición de la felicidad reflexionando en la justicia y en las otras virtudes; no podemos esperar derivar nuestra idea de las virtudes de algunos supuestos previos sobre la felicidad.

En particular, Platón sugiere que una vez que pensamos en lo que valoramos y en lo que nos preocupa con respecto a nuestro futuro, veremos que nuestra preocupación por autorreproducirnos debe llevarnos a revisar la concepción que tenemos de nuestro bien. Querremos que nuestras búsquedas promuevan la conservación de nosotros mismos y de los estados y actividades que valoramos, no simplemente la satisfacción de los deseos que tenemos en el presente. Una vez que descubrimos la primacía de la actividad racional en nuestro bien, advertimos también que la justicia-p es un componente de nuestro bien que domina a los bienes externos en los que otras personas concentran sus esfuerzos.

Por este motivo, Platón cree que alguien que está guiado realmente por la parte racional del alma difiere de la gente corrupta en lo que respecta a su actitud hacia el bien de los demás. La persona justa-p quiere mantener el dominio de la parte racional en su propia alma y, por consiguiente, querrá que el alma de los demás también se guíe por la parte racional. Pero la guía de la parte racional, hasta donde ella es posible, redunda más, desde el punto de vista de Platón, en el interés de una persona que cualquier otra cosa.[33]

Si este argumento tiene éxito, entonces la concepción platónica del amor contribuye a llenar una laguna en el argumento de la *República*. Pues, de acuerdo con la idea que Platón tiene del interés en uno mismo y de la reproducción intrapersonal, una persona racional posee motivos para preocuparse por las otras personas en quienes se reproduce, tal como posee motivos para procuparse por los estados futuros de sí misma. En consecuencia, podemos esperar que una persona justa-p se preocupe por los intereses de aquellos otros en quienes reproduce su justicia-p. Como alberga esta preocupación no instrumental por los demás, puede pretender razonablemente que es justa-c. Por lo tanto, Platón se encuentra en posición de afirmar que su defensa de la justicia-p es también una defensa de la justicia-c que Trasímaco había impugnado al principio.

[33] "Hasta donde esto sea posible" permite el limitado alcance al que los miembros de las clases no gobernantes de la ciudad ideal pueden ser guiados por la razón. Véase 590c2–591a4; §234.

¿Será esto preocuparse por el bien de los demás por sí mismos? Platón no puede justificar enteramente una preocupación incondicional, ya que la persona justa-p no tiene motivos para preocuparse por el interés de otro sólo debido a que es el interés de otro. Al mismo tiempo, puede afirmar que justifica la preocupación no instrumental por el otro, en beneficio del otro mismo. En su opinión, la clase de preocupación pertinente no implica que nos preocupemos por el bien de los demás sólo debido a que obtendremos un beneficio ulterior para nosotros. Pues si realmente nos reproducimos en otras personas, entonces tenemos la misma clase de motivo para preocuparnos por las otras personas que la que tenemos para preocuparnos por nosotros mismos. Platón nos obliga a preguntarnos si es razonable exigirle a una persona justa que se preocupe incondicionalmente por los demás. Si ésta no es una exigencia razonable, no habría que descartar entonces la defensa que Platón hace de la preocupación por los otros.

Puede suscitarse una duda más con respecto al alcance de la preocupación por los demás que está justificada con el argumento de Platón. Si concedemos que la preocupación por reproducirme justifica una preocupación intrínseca y no instrumental por algunas otras personas, no parece exigir entonces que me preocupe por mucha gente. ¿No podría reproducirme, pues, sin preocuparme por muchas otras personas? Podríamos entender que la teoría del amor de Platón explicara la procupación de un individuo por otro en una amistad entre individuos; es decir, la manera en que, aparentemente se aplica en el *Fedro*. Pero esto no parece justificar el tipo de preocupación más generalizada que exigimos de la moralidad.

213. *La justicia de los gobernantes filósofos*

Platón responde parcialmente esta cuestión en la *República* argumentando que los gobernantes filósofos estarán procupados por su comunidad. Sus observaciones sobre el amor indican que los filósofos deberían creer que gobernar redunda en su propio interés. El deseo de autorreproducción los lleva a descubrir y valorar las cualidades que están plenamente encarnadas en las Formas, y su deseo de reproducción interpersonal los impulsa a querer materializar estas mismas cualidades en otras personas. En el *Banquete* se menciona la legislación como una forma de expresar el deseo de autorreproducción por medio de la reproducción interpersonal (209a); y tal motivo explica los supuestos que Platón adopta en la *República*.

La preocupación de los filósofos por otras personas particulares está mediada por la preocupación relativa a una comunidad más amplia. Platón sugiere que el deseo de reproducirse encuentra su mayor satisfacción en la comunidad más amplia, y que la preocupación por otras personas particulares se apoya en la relación que éstas tienen con la comunidad. Tampoco aquí implica que la preocupación por personas particulares sea puramente instrumental. Si la preocupación por la comunidad más amplia está justificada, la preocupación por los demás no se restringirá entonces a un exiguo número de personas. En esta medida Platón puede afirmar que satisface las exigencias morales de la justicia, según fueron descritas al inicio de la *República*.

A fin de demostrar que ha hecho lo que se había propuesto, Platón introduce tres aspectos de la justicia, según afecta a los gobernantes filósofos, y argumenta que los filósofos los toman en consideración a los tres apropiadamente: (1) El eros de los filósofos los ha conducido al conocimiento de la Forma del Bien, y este conocimiento les ha conferido un único objetivo para todas sus acciones (519c2–4). (2) Están prontos a desempeñar su parte en una ciudad centrada en el bien común, no en su propio bien (519e1–520a5). (3) Están dispuestos a retribuir adecuadamente a la ciudad los beneficios que recibieron de ella (520d6–e1).

Estos tres aspectos de la justicia aparecieron en orden inverso cuando se formularon los problemas en torno a la justicia en los libros I y II. El tercer aspecto recuerda la primera formulación que hace Sócrates de la afirmación de Céfalo sobre la justicia, según la cual ésta consiste en devolver lo que uno ha recibido (331c1–3). El segundo recuerda la objeción de Trasímaco de que la justicia es el bien de otro, pero un perjuicio para el agente (343c1–5). La primera expresa el punto de vista desde el cual la objeción de Trasímaco parece adquirir fuerza; si nos preocupa nuestra felicidad, entonces las exigencias altruistas de la justicia parecen indefendibles. El argumento ha seguido un camino "ascendente" desde las primeras reflexiones de Céfalo sobre la justicia hasta la Forma del Bien, y ahora sigue un camino "descendente" (511b3–c2; *cfr.* Ar. *EN* 1095a30–b4) hasta las opiniones iniciales en torno a la justicia. Aunque el argumento de Platón no se encuentra en la cuarta etapa de la Línea (pues insiste en que carece del conocimiento del Bien), indica la manera en que tal argumento debería desarrollarse.

Su explicación del eros pretende mostrar de qué modo la disposición a preocuparse por sí mismo de un agente que busca su propia felicidad lleva a aceptar la disposición de una comunidad que tiene la mira puesta en el bien común. Los argumentos sobre la reproducción explican por qué la preocupación por la propia felicidad exige que los agentes esclarecidos no se centren en su propia felicidad, excluyendo la felicidad de los demás, en ninguna de sus acciones. La reproducción exige la preocupación por los demás en una comunidad, y una comunidad excluye centrarse exclusivamente en la felicidad de algunos de sus miembros en oposición a otros (420b3–421c7); pues si el filósofo gobernante no estuviera preocupado por la felicidad de los demás —y, en consecuencia, por su justicia psíquica— por sí mismos, no estaría adoptando hacia ellos la actitud que adopta hacia su yo futuro, y por lo tanto no se estaría reproduciendo en ellos.

Desde este punto de vista, es razonable exigir una retribución justa por los beneficios recibidos. Esta exigencia de reciprocidad y la exigencia más general de dar a otros lo que se les debe (expresada en la concepción de la justicia de Simónides, 332a7–8)[34] plantean dificultades cuando consideramos el interés del agente por sí solo (como lo hacen las personas injustas y calculadoras en el libro II de la *República*); pero resulta comprensible a la luz de la preocupación por una comunidad que se funda en el beneficio recíproco (asegurado especialmente, en la ciudad ideal de Platón, por la división de funciones entre las distintas clases).

Al relacionar estos tres aspectos de la justicia, Platón muestra de qué forma, en su opinión, ha de entenderse un campo crucial de la moralidad. Su defensa de Céfalo y de Simónides también explica por qué debemos aceptar otras afirmaciones sobre la justicia que Sócrates postuló en el libro I, pero sin defenderlas mucho: la persona justa es fuente de beneficios más que de daños (335b–e) y los mejores gobernantes son quienes están menos ansiosos por gobernar (347b5–e2). Platón reconoce los rasgos de la justicia que nos llevan a creer que ésta expresa un punto de vista imparcial, y no centrado en el bien de un agente particular. Este carácter imparcial de la justicia, según se la concibe normalmente, lleva a Calicles y Trasímaco a concluir que una persona justa debe renunciar a la felicidad. Platón quiere rechazar la conclusión de ambos personajes sin negar el carácter imparcial de la justicia. La preocupación del filósofo por la comunidad en la que reproduce lo que más valora de sí mismo le ofrece motivos para seguir

[34] Sobre la concepción de Simónides, véase §120.

los principios que se encaminan al bien de la comunidad más que a su propio bien.

Platón argumenta que el filósofo, y por lo tanto la persona justa, no tiene exactamente la misma obligación hacia una ciudad que carece de una constitución justa y que no educa a los gobernantes filósofos para que materialicen su justicia psíquica en la ciudad como un todo (520a9–c1). En una ciudad injusta, sugiere Platón, los filósofos deberían tratar de mantenerse al margen de cualquier problema, como si se estuvieran cobijando de una tormenta tras una pared (496c5–e2). Incluso en este caso, no obstante, la concepción que tienen de su propio bien no es tan independiente de la comunidad que no reconozcan ninguna obligación hacia ella; permanecen "callados" y "hacen lo suyo" (496d6), evitando la injusticia y las acciones impías (496d9–e1). En el *Critón*, Sócrates reconoce que tiene ciertas obligaciones hacia la ciudad como retribución de lo que ésta le ha brindado (*Cri.* 50c7–e1); no desarrolla de qué manera pueden explicarse todos los fundamentos de la obligación que reconoce dentro de su concepción eudemonista general. Ciertamente, Platón no salva por completo la laguna que Sócrates deja en su explicación de las obligaciones ordinarias de la justicia, según él las entiende; pero su teoría del amor y de la autorreproducción sugieren cómo podrían comprenderse algunas de estas obligaciones.

Al expresar su concepción sobre el carácter de la justicia, Platón también expresa su concepción sobre el carácter apropiado de la indagación moral. Su punto de vista se vuelve perfectamente claro cuando recuerda muchas de las afirmaciones hechas en el libro I en esta etapa de su argumento. Aunque ha hablado duramente de la disposición moral de "la mayoría", no la ha rechazado por completo. Aunque los asertos incultos e irreflexivos de la mayor parte de la gente son equívocos y dañinos, expresan rasgos relativamente superficiales de su disposición moral. La disposición del sentido común es el punto de partida de Platón y, más importante, retorna a ella cuando defiende el segundo y el tercer aspecto de la justicia.

La *República* nos permite vislumbrar el objetivo que describe, aun cuando no nos conduce a él. Se espera que los filósofos iluminados por el Bien vean mejor en la caverna, una vez que han adquirido cierta práctica en la aplicación de su conocimiento de las Formas (520c1–d1), y el argumento de la *República* pretende hacer admisible esta afirmación. La indagación moral nos permite rebasar las "muchas cosas justas" que la mayoría, en su estado irreflexivo, no distingue

explícitamente de la justicia misma, pero una vez que entendemos la justicia misma, advertimos lo que hay de razonable en las intuiciones que subyacen en las afirmaciones morales de la gente. No sólo vemos por qué las personas tienen razón al suponer que la justicia nos exige devolver lo que se les debe a los demás, sino también la causa de su errónea afirmación (*cfr.* Ar. *EN* 1154a22–25) de que la justicia no redunda en el interés del agente. Tienen razón al suponer que la justicia excluye centrarse únicamente en el interés del agente, porque exige la preocupación por el bien de una comunidad, y tienen razón al suponer que la justicia entra realmente en conflicto con el interés del agente, si entendemos nuestro interés en los términos en que lo entiende Trasímaco. Una verdadera concepción del interés propio y de su relación con las exigencias de la justicia nos permite ver las verdades que se reflejan —admitimos que en forma distorsionada, pero no irreconocible— en las opiniones comunes.

Cuando da cuenta de por qué los filósofos deben gobernar, Platón explica a grandes rasgos por qué los agentes esclarecidos acerca de su propio bien tienen motivos para ser justos. Al explicar esto, también reafirma su concepción de que las opiniones morales comunes constituyen el punto de partida (*archē*) adecuado para "volver el alma", a través de la reminiscencia, hacia la comprensión final de su base racional (*archē*).[35] A este respecto, la *República*, no menos que el *Menón*, reafirma la confianza de Platón en el papel constructivo que posee el elenco socrático. Aunque la teoría moral, la metafísica y la epistemología de la *República* van mucho más allá de las teorías socráticas, Platón tiene un buen motivo para considerarlas como una defensa de las opiniones y los compromisos Socráticos relativos a la moralidad y a la indagación moral.

Aunque Platón pueda justificar la justicia altruista hasta este punto, de ello no se sigue que sea capaz de justificar todas las exigencias legítimas de la moralidad. Pues podríamos insistir en que las afirmaciones morales que otras personas hacen a nuestro respecto no dependen del hecho de que sean nuestros amigos o de que pertenezcan a una comunidad que a nosotros nos preocupa. El mero hecho de que se trate de otras personas parece implicar que tienen derecho a que sus intereses sean tomados en cuenta. Si adoptamos este punto de vista acerca de

[35] Los dos usos de "*archē*" se derivan de Ar. *EN* 1095b2–8, que sigue inmediatamente después de la observación sobre Platón. En *Rep.* VI y VII, Platón limita su uso de "*archē*" al principio teórico.

la moralidad, podríamos extraer entonces una de dos conclusiones de lo expresado por Platón: en primer lugar, podríamos decidir que lo que es posible justificar por medio del tipo de argumento que él utiliza es sólo una parte de la moralidad, la parte que se ocupa de los copartícipes de una comunidad; el resto, desde este punto de vista, debe justificarse mediante alguna otra clase de argumento. Como alternativa, podríamos alegar que la forma de justificación empleada por Platón es capaz de justificar la moralidad en su conjunto; desde esta perspectiva, deberíamos ampliar la concepción platónica de una comunidad para que permita la preocupación por otras personas que, aparte de sus afirmaciones morales a nuestro respecto, no pertenecen por sus antecedentes a la misma comunidad, pero que pueden ser considerados propiamente como copartícipes de una comunidad junto con nosotros. Aunque el argumento de Platón no responde a esta pregunta por nosotros, la manera en que defiende cierta preocupación moral altruista resulta lo bastante razonable para plantear estas interrogantes acerca de la relación que aquél guarda con la moralidad en su conjunto.

214. *Conclusiones de la* República

¿Ha mostrado Platón que la justicia psíquica, como finalmente la concibe, es un bien en sí mismo, que no debe ser escogido sólo por sus consecuencias? Podríamos estar de acuerdo con esa afirmación de que la parte racional debe detentar una mínima forma de control. Pero el tipo de control que, según resulta, Platón tiene en mente es el que exige la elección racional de los fines.[36] Las razones que podrían convencernos de que cierto grado mínimo de continencia es un bien en sí mismo, ¿también nos convencen de que esta forma extrema de control racional constituye igualmente un bien en sí mismo?

Hemos visto que, a medida en que se desarrolla el argumento de la *República*, debemos tomar con más seriedad la exigencia de que la parte racional del alma desempeñe la función que le es propia. Si aceptamos la demanda de Platón, entenderemos por qué la exigencia de que exista un control racional parece razonable; pero deberíamos detenernos más tiempo del que Platón se detiene en las afirmaciones acerca del bien de desempeñar la función que es propia de uno en tanto agente racional.

[36] Sobre la justicia psíquica y el control racional, véase §199.

Una cuestión ulterior nos conduce al mismo problema. ¿Demuestra Platón que la justicia-p, como finalmente la concibe en la *República*, forma parte dominante de la felicidad, una parte lo suficientemente importante para garantizar que la persona justa-p sea siempre más feliz que la persona injusta-p, independientemente de cualquier otra cosa que sea verdadera acerca de ellas? Podríamos convenir en que la vida no es digna de ser vivida si entraña un completo caos psíquico; pero, ¿por qué no valdría la pena sacrificar cierto grado de justicia-p a cambio de una provisión mayor de otros bienes? Para responder a esta pregunta, necesitamos conocer mejor las razones de que la justicia-p sea un bien en sí mismo y los sentidos en los que otros bienes son buenos; también necesitamos volver a examinar el carácter del bien humano y su relación con la actividad racional.

Cuando vemos surgir esta pregunta, hemos llegado al punto inconcluso más importante del argumento de la *República*. Platón insiste, a menudo y apropiadamente, en que necesitamos examinar la naturaleza de la justicia con todo cuidado y en que las concepciones engañosas a su respecto fomentan la opinión de que la justicia no promueve la felicidad. Platón no pone tanta insistencia en la necesidad de volver a examinar el otro origen aparente de las concepciones equívocas: las descripciones comunes de la felicidad. Pero es evidente que debe tener ciertas ideas implícitas sobre esta cuestión, pues no puede esperar que todos comprendan de inmediato que la condición de la persona justa-p es preferible a la que vive la persona injusta-p, quien goza de abundantes bienes externos y de muchas oportunidades para disfrutarlos.

Algunas de estas interrogantes son respondidas por la teoría del amor, en la medida en que Platón sugiere que el objeto adecuado de la preocupación por nosotros mismos consiste en la reproducción de nuestra agencia racional. Si podemos formular la concepción sobre el bien de una persona que subyace en estas afirmaciones acerca del amor, veremos lo que Platón está dando por sentado cuando defiende la relación que, a su entender, existe entre la justicia y la felicidad. Algunos de los diálogos tardíos, en particular el *Filebo*, desarrollan esta concepción más cabalmente. Pero explicar y defender adecuadamente la concepción platónica del bien es una tarea que queda en manos de los moralistas griegos posteriores, sobre todo de Aristóteles y los

estoicos. La *República* es tan importante por las líneas argumentales que indica como por las conclusiones a las que llega. Platón sugiere correctamente que algunos argumentos sobre el bien ameritan ser tomados en serio, aun cuando él no los defiende por completo.

19

PLACER, INTELIGENCIA Y EL BIEN

215. *El alcance del* Filebo

El *Filebo* comienza con una discusión entre Sócrates y Filebo sobre si el bien es placer o inteligencia (o sabiduría, *phronēsis*); Filebo toma partido por el hedonismo, mientras que Sócrates defiende las afirmaciones de la inteligencia. En el libro VI de la *República* Platón rechaza estas dos explicaciones del bien (*Rep.* 505b–d) y, de hecho, expresa dudas acerca de las perspectivas de cualquier intento por definir el bien por reducción, haciendo referencia a propiedades que pueden entenderse independientemente de él.[1] En el *Filebo* Platón examina más detenidamente tanto el placer como la inteligencia.

La primera cuestión se refiere a la clasificación y la evaluación de los distintos tipos de placeres. En la *República* Platón afirma que el bien no puede ser identificado con el placer, porque hay placeres tanto buenos como malos; no obstante, sostiene que en la medida en que los justos llevan la vida mejor, también disfrutan de la vida más placentera.[2] Los presupuestos de estas afirmaciones se examinan en el *Filebo*. Al refutar la afirmación de que el placer es el bien, Sócrates insiste en la diversidad de los placeres (12c–d) y sostiene que habría que volver a considerar las cuestiones iniciales en torno al valor del "placer" (en singular) una vez que adquirimos una idea más clara de los distintos placeres y de sus diversos valores. De hecho, el grueso del diálogo se ocupa de la clasificación y la discusión de los tipos de placeres. Esta discusión debería explicar la manera en que podemos comparar legítimamente el placer obtenido en distintos estilos de vida y si tal comparación sustenta las conclusiones que se extraen en la *República*.

[1] Para las explicaciones rechazadas del bien, véase §187.
[2] Sobre los placeres de la persona justa, véase §200.

En esta última, Platón opone la identificación del conocimiento al bien alegando que la clase de conocimiento pertinente debería ser el conocimiento del bien, de suerte que reducir el bien al conocimiento estaría condenado al fracaso. En el *Filebo* se examinan las afirmaciones sobre el conocimiento al realizar un análisis más amplio de la inteligencia; se analizan los distintos tipos de conocimiento y los diversos lugares que ocupan en una vida buena.

Las afirmaciones que hace Platón en la *República* acerca del placer y el conocimiento presuponen ciertas afirmaciones sobre el bien. Platón presupone otras afirmaciones sobre el bien en su defensa de la justicia, pues al sostener que el justo es siempre más feliz que el injusto, pero no que la justicia basta para alcanzar la felicidad, está recurriendo a una concepción del bien y de la composición de este último, sin intentar, no obstante, defender esa concepción. En el *Filebo* defiende una concepción del bien que explica el fracaso del placer y la inteligencia; tal concepción también puede esclarecer las afirmaciones expuestas en la *República* en favor de la justicia.

Estas cuestiones sobre el placer y el bien se exploran en el contexto de una discusión metafísica inserta en la discusión del placer. En primer lugar, Sócrates plantea el problema de lo uno y lo múltiple. Luego introduce lo limitado y lo ilimitado. Estas discusiones pretenden ayudarnos a responder la pregunta socrática de "¿qué es?" acerca del placer, la inteligencia y el bien. Aunque se trata de una pregunta socrática, en los diálogos de juventud Sócrates no la formula acerca de estas cosas. En la *República* Platón presenta sus puntos de vista más explícitamente de lo que lo había hecho Sócrates, pero sólo el *Filebo* se centra directamente en la naturaleza de la inteligencia, el placer y el bien.

El *Filebo* resulta interesante en parte porque tiene un argumento complejo y detallado. También es oscuro y difícil en muchos puntos. Cualquier intento por dar cuenta concisamente de su contribución al desarrollo de las concepciones éticas de Platón lo simplificará de manera excesiva. Aun así, una explicación sumamente simplificada puede resultar útil si propone un bosquejo admisible del argumento y del significado que tiene el diálogo para la comprensión de las concepciones morales de Platón.[3] Hay buenos motivos para suponer

[3] Sobre la utilidad de una visión sinóptica del diálogo, véase D. Frede (1992), pp. 425 ss.

que Aristóteles está influido por el *Filebo*;[4] el diálogo es, por lo tanto, especialmente importante para entender la relación entre la teoría moral platónica y la aristotélica.

216. *La diversidad de los placeres*

En la discusión de apertura, Sócrates nos previene contra cualquier pronunciamiento general sobre el valor del placer. Menciona la enorme variedad de placeres y las distintas personas que los disfrutan:

> Decimos que alguien que actúa en forma intemperante obtiene placer, pero también decimos que alguien que actúa con templanza obtiene placer del propio acto templado. Asimismo, decimos que una persona que actúa tontamente y está llena de opiniones y esperanzas tontas obtiene placer, pero también decimos que alguien que actúa inteligentemente obtiene placer del hecho mismo de ser inteligente. (12c8–d4)

Sócrates observa que la persona templada obtiene placer precisamente del hecho de ser templada, mientras que no sugiere que la persona intemperante obtenga placer del hecho de ser intemperante o de actuar con intemperancia. Tal sugerencia sobre la persona intemperante habría sido falsa, ya que la persona intemperante es quien disfruta, digamos, de cierto placer físico particular y no le importa la cuestión de si éste es un goce intemperante. La persona templada, por el contrario, no es indiferente al hecho de que la suya sea una acción templada.

Al marcar esta diferencia, Platón llama la atención sobre la distinción entre la causa y el objeto intencional del placer. Son afirmaciones verdaderas decir que la causa del placer del intemperante es una acción intemperante y que ésta es un placer físico; pero sólo la segunda descripción identifica el objeto intencional del placer al indicar lo que esa persona disfruta de la acción. La causa y el objeto del placer pueden ser el mismo hecho, pero sólo algunas propiedades del hecho constituyen el objeto del placer.[5]

La distinción entre causa y objeto es pertinente para la afirmación de Protarco acerca de la variedad y la uniformidad del placer. Al responder a las observaciones de Sócrates sobre la variedad de los

[4] Sobre Aristóteles, véanse esp. §§45, 174, 224.

[5] En el caso de los falsos placeres, discutidos en §222, la causa y el objeto del placer son eventos diferentes.

placeres, aquél expresa: "Sí, Sócrates, estos placeres provienen de cosas contrarias, pero no son en sí mismos contrarios entre ellos. ¿Pues cómo podría un placer no ser, con respecto a todas las cosas, más semejante a otro placer, tratándose de la semejanza de una cosa consigo misma?" (12d7–e2). Protarco señala correctamente que una mera diferencia en la causa de dos placeres no demuestra que exista ninguna diferencia importante entre los placeres mismos. El petróleo extraído de diversos pozos o la leche ordeñada de distintas vacas no difieren en nada, salvo en su origen; si ésta es la única diferencia entre los placeres, el hecho de que tanto las personas buenas como las malas los disfruten no demuestra que algunos placeres sean buenos y otros malos.

Desde el punto de vista de Platón, esta respuesta no logra satisfacer las afirmaciones socráticas sobre la variedad del placer. Sócrates no se limita a sostener que los diferentes placeres proceden de causas distintas; también afirma que tienen objetos diferentes y que esta diferencia justifica la aseveración de que los placeres mismos son contrarios entre sí. Platón cree que el hecho de que una persona cruel, por ejemplo, disfrute infligiendo dolor a otro no sólo es malo porque otro sufrirá o porque es malo ser cruel. Un hedonista podría decir que el placer de la persona cruel es un rasgo bueno de la situación, por mucho que los rasgos malos de esta última sobrepasen a los rasgos buenos. De acuerdo con Platón, no obstante, el goce de la persona cruel es otro rasgo malo. Aun si dejáramos de lado los otros aspectos malos de la crueldad, e incluso si pudiéramos evitar los efectos perjudiciales para otras personas, el hecho de que alguien se complazca en esta clase de cosas es malo en sí mismo.

Protarco objeta que la propia creencia de Sócrates en la cosa llamada "la F" común a las múltiples F se encuentra en realidad reñida con la afirmación socrática de que los placeres mismos son contrarios entre sí debido a sus diversos objetos.[6] Puesto que todos los placeres deben tener en común la propiedad de ser placeres, no pueden ser diferentes "con respecto al hecho de ser placeres" o "*qua*" (*kath' hoson ge hēdonai*; 13c5); por lo tanto, infiere Protarco, no pueden ser contrarios entre sí, y no podemos decir que algunos son buenos y otros malos con respecto al hecho de que son placeres.

[6] La concepción de Protarco es respaldada por Gosling (1975), pp. 73 ss., 162; Gosling y Taylor (1982), p. 134.

Sócrates explica por qué el argumento de Protarco hace un mal uso de su afirmación sobre lo uno y lo múltiple. El argumento explota una ambigüedad de "*qua*", frase que podría significar: (1) "*qua* uno u otro placer", o (2) "*qua* las clases de placeres que son". Aun si G y H son en esencia especies de F, de suerte que comparten las propiedades esenciales de ser F, puede resultar no obstante esencial a G y H ser contrarios entre sí, *qua* las especies de F que son.

Este punto se aclara gracias a los ejemplos de los colores y las formas presentados por Sócrates (12e3–13a5; *cfr. M.* 74b2–75a9). El rojo no difiere del verde en el hecho de ser uno u otro color, pues (según suponemos para este propósito) a ambos se aplica la misma definición de color. Pero no hay nada que pueda ser simplemente color sin ser cierto tipo específico de color, y los rasgos que hacen rojo a un color son distintos de los que hacen verde a otro. Rojo y verde no difieren únicamente en cuanto a las propiedades que son externas a lo que resulta necesario y esencial para ser un color; no sólo difieren, por ejemplo, en el hecho de que el rojo se encuentra en las fresas y el verde en las hojas. Al ofrecerle a Protarco este ejemplo, Sócrates pretende mostrar que no se puede descartar la oposición entre los placeres como una mera oposición entre sus causas; se trata también de una oposición entre las clases específicas de placeres mismos.

Sócrates ha mostrado, pues, que Protarco carece de una buena razón para rechazar su sugerencia de que el carácter del objeto de un placer infecta el carácter del placer mismo. Aunque se requiere de mayor argumentación para reivindicar su propuesta, las observaciones que ha hecho hasta ahora sugieren por qué esa propuesta es admisible. Si no hubiera nada que escoger entre los distintos placeres por sí mismos, no debería importarme si obtengo el placer resultante de ser una persona cruel o el placer resultante de ser una persona amable, si considero el placer en sí mismo; mi objeción sólo se basaría en los medios elegidos por la persona cruel. Pero el placer de la persona cruel implica esencialmente el pensamiento de que otro está sufriendo como resultado de su acción; un placer que no implicara mirar con ojos favorables el contenido de tal pensamiento sería una clase de placer diferente. La persona amable rechazará el placer que implica tal creencia. No es sólo que la persona cruel haya tenido que actuar cruelmente; si esto fuera todo, el mal estaría hecho y concluido para el momento en que la persona cruel se complace en lo que ha llevado

a cabo, y la circunstancia de que goce de la acción realizada no sería más objetable que el hecho de que la ha realizado.[7]

Si ésta es la manera correcta de comprender los ejemplos y argumentos de Sócrates, deberíamos esperar que defendiera más cabalmente la relación que da por sentada entre placer y creencia. El examen de sus observaciones sobre los placeres de las personas templadas y las intemperantes sugiere que su objeción a Protarco se funda en su concepción de que la relación entre placer y creencia no puede ser la relación puramente externa que tendría que sostener si la idea de Protarco sobre la bondad de todo placer fuera correcta.

217. *Lo uno y lo múltiple*

Antes de examinar el placer, Sócrates aborda cuestiones más generales sobre lo uno y lo múltiple. Sugiere que las afirmaciones de Protarco sobre el placer se apoya en un malentendido de la relación entre lo uno y lo múltiple (13e2–14c10).

Se considera que hay dos problemas acerca de lo uno y lo múltiple que ameritan atención: (1) El hombre es uno en los múltiples hombres particulares. (2) El sonido es uno en los múltiples tipos diferentes de sonido. El primero de estos problemas se refiere a los universales y los particulares; el segundo, a las relaciones entre universales más y menos determinados.[8]

Platón parece aludir al primer problema cuando observa que debe postularse al "hombre como uno, y al buey como uno, y a lo bello como uno y al bien como uno" (15d4–6). Estas "unidades" (*henades, monades*) se contraponen a las cosas que llegan a ser y perecen (15a1–2), contraposición que recuerda la descripción de las Formas en los diálogos de madurez.[9] La discusión de los sonidos en relación con la gramática y la música apunta al segundo problema más que al primero (16c5–17a5); la tarea parece consistir en distinguir los diferentes tipos

[7] Sobre la importancia del argumento de Sócrates para los objetivos principales del diálogo, véase Gosling (1975), p. 142.

[8] Sobre los dos problemas, véase Gosling (1975), con respecto a 17b4.

[9] La relación entre las Formas en el *Fil.* y en los diálogos de madurez está sujeta a controversia. Véase D. Frede (1992), p. 462 y n. 40. Creo que una explicación correcta de la teoría de las Formas en los diálogos de madurez debilita muchos argumentos a favor de la idea de que posteriormente Platón abandona esa teoría. Se defiende una concepción unitaria del *Fil.* en Hampton (1990), quien se basa en una explicación de los diálogos de madurez que yo no aceptaría. Véase también cap. 1, n. 29.

de sonidos, no en distinguir diferentes sonidos distintivos del sonido universal que están instanciando.

Sin embargo, no es sorprendente que Platón considere que estos dos problemas están relacionados. En los diálogos de madurez, las referencias a "las múltiples *F*" suelen marcar la contraposición entre los diversos tipos de *F* y la *F* misma. Cuando Platón considera que concentrarnos en las múltiples *F* puede impedirnos encontrar y definir a la *F* misma, podría suponerse que nos está advirtiendo que no debemos confundir el universal con sus múltiples instancias particulares; no obstante, normalmente critica el error de quienes recurren a las propiedades sensibles en la creencia de que enlistarlas les proporcionará una definición adecuada de la *F* misma.

El *Filebo* nos ayuda a entender por qué Platón habla en términos tan similares de dos errores diferentes.[10] Si comprendemos el primer error, nos resultará más fácil comprender el segundo, que es menos evidente. No encontraremos una definición socrática si nos limitamos a dar una lista de ejemplos particulares, pues en principio el número de *F* particulares no tiene límites, y su cantidad carece de importancia para la naturaleza de *F*. Se supone que la definición de *F* explica lo que hace que un miembro de la lista sea un miembro adecuado de ésta, y no respondemos a esta cuestión limitándonos a dar la lista. Si ésta es la objeción a los particulares, puede plantearse una objeción igualmente sólida al hecho de recurrir a una lista de tipos específicos. Tal lista también incluye rasgos carentes de importancia y no explica por qué los distintos tipos que la componen pertenecen adecuadamente a ella. Éste es el error de Menón, repetido por los amantes de la vista en el libro V de la *República*. No es sorprendente ni irrazonable, pues, que Platón piense que las dos relaciones entre lo uno y lo múltiple planteen cuestiones semejantes a la hora de considerar las definiciones.

El *Filebo* agrega un importante argumento a esta contraposición entre la *F* única y las múltiples *F*. Platón insiste en que no hemos comprendido la naturaleza de *F* si nos limitamos a ofrecer una descripción de la *F* y la contraponemos con las múltiples *F*. Pues incluso si nuestra descripción es correcta, no nos ayuda como debería para comprender el carácter de *F* manifiesto en las múltiples *F*. Una comprensión

[10] Sobre las múltiples *F*, *cfr.* §§110, 181. Sobre la conexión entre los dos errores, véase Fine (1993), pp. 71–76, con respecto a los argumentos de Aristóteles en torno a la indeterminación.

apropiada de la *F* y una comprensión adecuada de las especies de *F* son cosas que van de la mano.

En el *Menón* Sócrates no niega que Menón haya identificado correctamente las especies de virtud. De hecho, su ilustración, referida a la naturaleza de la forma, supone que podemos identificar correctamente el cuadrado, el triángulo y demás como especies de la forma; no recusa esta clasificación de las formas. En el libro V de la *República*, no obstante, Platón parece impugnar la clasificación ofrecida por los amantes de la vista. En cualquier caso, su argumento sólo es eficaz si afirma que cada una de las múltiples *F* es también no *F* en el campo preciso en el cual los amantes de la vista la identifican con la *F* (de modo que la justicia, por ejemplo, no puede ser simplemente devolver lo que uno ha pedido prestado, ni siquiera en transacciones entre individuos).[11] De ser esto correcto, las propiedades que favorecen los amantes de la vista no pueden dividir la justicia en sus especies apropiadas.

En el *Fedro* Platón hace más clara esta objeción al enfatizar la importancia de dividir la realidad en las coyunturas que le son naturalmente adecuadas (*Fdr.* 265e1–266b1). Sería un error tomar acríticamente del sentido común nuestra clasificación de los tipos de *F* y limitarnos a buscar la *F* única entre esas *F* múltiples. Deberíamos esperar, en cambio, que el descubrimiento de la naturaleza de la *F* única nos lleve a cambiar de opinión sobre los aspectos importantes en los que se asemejan o difieren las diversas *F*.

De igual forma, el *Filebo* plantea una cuestión sobre la apropiada división de los placeres: ¿debemos incluir los objetos de los diferentes placeres entre los rasgos diferenciadores que dividen los placeres en sus coyunturas naturales? Si estamos de acuerdo con Protarco, supondremos que los distintos objetos reflejan diferencias superficiales y poco importantes entre los placeres; si convenimos con Sócrates, supondremos que los distintos objetos reflejan diferencias esenciales entre los placeres, las cuales se corresponden con las diferencias establecidas en el *Fedro* entre los tipos de eros.[12] Platón argumenta que la respuesta a esta cuestión es inseparable de la respuesta a la pregunta socrática acerca de qué es el placer.

[11] Sobre los amantes de la vista, véase §185.

[12] Sobre el *Fdr.* y el eros, véase §208.

218. *El límite y lo ilimitado*

Platón introduce una distinción entre lo limitado (o "determinante") y lo ilimitado (o "indeterminado") en su discusión sobre lo Uno y lo Múltiple. Habla de lo múltiple como "las cosas que llegan a ser y son ilimitadas" (15b5), sugiriendo que las múltiples *F* han de identificarse con lo ilimitado. Reconocer la *F* única y las múltiples *F* no es más que el primer paso (16c9–d2); cuando reconocemos lo múltiple, no debemos considerarlo de inmediato como ilimitado. Entre lo uno y lo ilimitado, tenemos que reconocer un número definido, y sólo cuando hemos encontrado el número apropiado, debemos descartar lo uno de lo ilimitado (16d3–e2). En el ejemplo del sonido dado por Platón, el descubrimiento del número definido parece ser la identificación de vocales y consonantes específicas (17b3–9). Se refiere, pues, al descubrimiento de las especies correctas del género original, y contrapone esto al reconocimiento de la indeterminación.

También en este caso el argumento del libro V de la *República* puede ayudar a aclarar las inquietudes de Platón. Éste describe a los amantes de la vista como quienes identifican a la belleza con distintas clases de color, forma y demás. Pero una explicación correcta de la belleza misma no admitirá necesariamente a esas clases como las especies apropiadas de la belleza, y por lo tanto no estarán incluidas entre el "número limitado" que descubrimos en nuestra indagación de las genuinas especies de belleza. Por esta razón no nos sentiremos satisfechos con la simple dicotomía entre lo uno y lo múltiple ilimitado. Es cierto, no obstante, que la belleza se manifiesta en las distintas propiedades que reconocen los amantes de la vista y en los múltiples objetos particulares diferentes que instancian estas propiedades; y en consecuencia, debemos reconocer también este hecho. Platón describe nuestro reconocimiento de este hecho como el acto de descartar lo uno original de lo ilimitado.

Así, pues, Platón argumenta que si entendemos la exigencia socrática de definir a la *F* única en las múltiples *F*, debemos buscar entonces una explicación de la variedad de las *F*. En este caso, comprender los principios correctos para la clasificación de los placeres es tanto como comprender lo que es el placer. Por este motivo, el *Filebo* continúa la indagación socrática, aun cuando la forma de sus preguntas pueda parecer diferente de las formuladas en los diálogos socráticos.

219. *Límite y norma*

Cuando Sócrates vuelve (23c1–d1) a la división entre lo ilimitado, el límite y lo limitado, que resulta de imponer un límite a lo ilimitado, agrega un cuarto punto, "la causa de la combinación" (23d7–8), que impone un límite a lo ilimitado. ¿Pretende trazar las mismas distinciones que estableció en la primera introducción de esta división?[13]

Los ejemplos que se introducen en esta etapa parecen sugerir una distinción diferente. Anteriormente la imposición de un límite a lo ilimitado parecía ser el reconocimiento de la división del género en especies. Ahora, sin embargo, a Platón le preocupan las cosas, las propiedades y las situaciones que son capaces de conformarse a cierta norma, o de encarnarla, pero que no contienen en sí mismos ningún principio normativo. Si consideramos cosas como caliente y frío, no quiere decir que pensemos en ellos como si se aproximaran a cierta compleción (*telos*; 24b1) o norma; ser caliente no se aproximan a ningún criterio de calor completo o perfecto, más allá del cual no puede haber nada más caliente. En cambio, las líneas son rectas o circulares, los colores combinan y los zapatos calzan hasta cierto grado que se aproxima a un límite completo o perfecto, más allá del cual no pueden seguir aumentando.

Esta distinción entre lo ilimitado y lo limitado no divide necesariamente a las cosas en dos clases desunidas. Por el contrario, como sugiere Platón, una determinada olla de agua puede describirse como caliente, y como más caliente que el agua guardada en el refrigerador; en esta medida, posee una propiedad indefinida o "ilimitada". Pero si se la ha calentado a la temperatura adecuada para preparar té, también posee un grado de calor apropiadamente definido o "limitado"; como dice Platón, "tiene una cantidad (definida)" (24d3). Otros ejemplos de la "imposición de un límite" —la salud y la temperatura precisa (25e–26b)— también corresponden a cosas que poseen las propiedades "ilimitadas", pero que no tienen sólo éstas, ya que han alcanzado la norma adecuada.[14] Ser "limitado" no implica únicamente tener una determinada temperatura (digamos, cien grados

[13] Sobre las diversas afirmaciones de Platón acerca de lo limitado y lo ilimitado, véanse Gosling (1975), pp. 155–181; Waterfield (1980), pp. 280–282.

[14] Sobre la relación entre lo limitado y lo ilimitado, véanse Crombie (1962), II, pp. 426–436; Striker (1970), pp. 47–58; Gosling (1975), p. 195; Cooper (1977b), p. 715.

centígrados), sino tener la temperatura correcta en relación con cierta norma.

Sócrates quiere usar esta contraposición entre el límite y lo ilimitado para sustentar una afirmación ulterior acerca del origen del límite apropiado. Este origen es la "causa de la combinación". El principio que extrae de la discusión es el siguiente: (1) Si (a) W es un entero del que F y G son componentes, (b) W es H, (c) H es una propiedad "limitada", semejante a la rectitud, etc., y (d) F y G son propiedades "ilimitadas", semejantes al calor, etc.; entonces (e) la causa de H en W es algo externo a F y G (27a–b). Si este principio es correcto, se sigue entonces que si queremos explicar por qué W es H —si queremos identificar el rasgo de W que explica el hecho de que W sea H—, el rasgo pertinente no puede ser F o G; pues F y G no explican el elemento normativo y limitante que es esencial a H y, por lo tanto, a la explicación de por qué W es H. Para explicar por qué el organismo de una persona está sano, por ejemplo, no basta decir que el calor y el frío están presentes en él. Una explicación completa debe decir que el calor y el frío están presentes en el grado correcto y en el equilibrio adecuado a fin de llegar a la norma implicada por la naturaleza de la salud. En consecuencia, necesitamos mostrar que un cuerpo sano contiene algo que combina lo caliente y lo frío de manera apropiada, no sólo que contiene calor y frío.

Sócrates aplica este primer principio a la cuestión sobre la vida buena (27c–d). Llega (sin formularlo explícitamente) a este otro principio: (2) Si (a) la felicidad (= la vida mejor) es un entero del que el placer y el dolor son componentes, (b) la felicidad es un bien, (c) el bien es una propiedad limitada, y (d) lo placentero y lo doloroso son propiedades ilimitadas; entonces (e) la causa del bien en la felicidad es algo externo al placer y el dolor. Este principio implica que la explicación de la felicidad debe describir a esta última como algo más que cierta cantidad de placer y dolor. Debe haber algún otro componente normativo en la felicidad, el cual determina el grado apropiado de placer y dolor a fin de garantizar que constituyan algo bueno.

220. *Cuestiones en torno al límite y lo ilimitado*

Resulta difícil advertir la relación entre las distintas observaciones de Platón sobre lo limitado y lo ilimitado. Sus primeras observaciones parecían aplicarse a todas las propiedades genéricas y a sus especies; ahora, sin embargo, Platón parece sugerir que algunas propiedades

(por ejemplo, el calor) son inherentemente ilimitadas, mientras que otras (por ejemplo, el grado de calor correcto para levantar el pan o el punto de ebullición del agua) son inherentemente limitadas. Aun más, la discusión presente no parece guardar una relación específica, como en el caso de la discusión previa, con la taxonomía; el calor adecuado para levar el pan, el calor adecuado para que crezcan los cultivos y demás no son especies de color. En un caso, los "límites" pertinentes parecen ser taxonómicos; en el otro, parecen ser normativos.[15]

Debemos concluir que Platón no pretende establecer aquí el mismo argumento que estableció anteriormente cuando contrapuso el límite a lo ilimitado. ¿Por qué utiliza entonces los mismos términos? ¿Guardan sus argumentos una relación lo suficientemente estrecha entre sí para justificar que hable de ellos en iguales términos?

Tiene cierto motivo para utilizar los mismos términos si quiere mostrar que, en algunos casos, la división taxonómica y la normativa están relacionadas. La conexión es clara en lo ejemplos de la ortografía y la música: estas disciplinas no sólo clasifican diferentes sonidos o letras, sino que también describen las combinaciones permisibles en palabras correctamente pronunciadas y en acordes correctamente ejecutados. Aunque no es claro que el conocimiento de las combinaciones permisibles sea subyacente en la taxonomía de los sonidos, considerados en sí mismos, resulta razonable afirmar que forma parte de la comprensión de las notas musicales, los sonidos emitidos o las letras escritas. Entendemos, por ejemplo, las diferentes formas que pueden emplearse para configurar una letra *A* si tenemos conocimiento sobre la escritura y la ortografía; una simple inspección de la forma física de una letra no nos dirá qué letra es a menos que también sepamos que puede ser usada apropiadamente para deletrear tal o cual palabra. En estos casos la taxonomía adecuada es resultado de restricciones normativas.

La clasificación normativa se examina más detenidamente en el *Político*, en una discusión sobre la medida (que comienza en *Pol.* 283c3).[16] Platón distingue dos tipos de artes. Algunas implican la medición de cantidades en términos puramente cuantitativos para determinar qué cosa es más grande; otras implican la comparación con una norma.

[15] Sobre los límites taxonómicos y normativos, véanse Gosling (1975), pp. 187 ss.; Cooper (1977b), p. 715.

[16] La conexión entre el *Filebo* y el *Político* se discute en Bury (1897), pp. 196 ss.; Skemp (1952), pp. 78–80; Cooper (1968); Striker (1970), p. 69; Gosling (1975), p. 189; Waterfield (1980), pp. 276–280.

En el segundo caso, no comparamos lo más grande y lo más pequeño entre sí, sino que los comparamos con una tercera cosa, la "norma" o "medida" que le fija a cada uno el grado que es adecuado para el propósito en cuestión (283e8–284b2). Al elegir una cantidad de algo, podemos decir que buscamos una cantidad "media" o "intermedia", pero esta cantidad no está determinada en sí misma por medios puramente cuantitativos; encontramos la "medida" correcta cuando damos con la cantidad apropiada para llegar a cierto criterio que, en sí mismo, se define en términos no cuantitativos (284e2–8). Esta medida es la clase de "límite" que Platón está buscando en el *Filebo*.

La relación entre el "límite" taxonómico y el normativo elucida la discusión de Platón sobre el placer. Podríamos suponer que la división apropiada entre los placeres depende de los rasgos de los placeres que pueden definirse y reconocerse desde un punto de vista éticamente neutral, sin hacer referencia a ninguna concepción sobre su bondad. Platón rechaza esta idea del placer; argumenta que una comprensión correcta del placer presupone un "límite" normativo que depende de una concepción verdadera de la vida buena y de las relaciones de los distintos tipos de placer con ésta última.

La exigencia de un límite normativo explica y generaliza las objeciones que presenta Platón en el libro V de la *República* al procedimiento de los amantes de la vista. Si éstos tuvieran razón, podríamos entender entonces la justicia haciendo referencia a los tipos de acciones justas (personas justas, y demás cosas justas).[17] Platón argumenta que deben formularse las reglas pertinentes en términos evaluativos; devolver lo que uno ha pedido prestado es justo sólo en ciertas circunstancias, si se hace, como dice Aristóteles, "cuando se debe, como se debe", y así sucesivamente (*EN* (1106b18–23). La discusión de la medida en el *Político* indica esta relación entre las objeciones a los amantes de la vista, la exigencia de un límite normativo y la doctrina aristotélica del justo medio.

En los diálogos de madurez, Platón utiliza este rasgo de las propiedades morales para explicar por qué no pueden ser propiedades sensibles. El *Político* hace referencia a esta objeción a las propiedades sensibles cuando Platón observa que "las cosas más importantes y más valiosas" no pueden ser explicadas aludiendo a semejanzas

[17] Sobre las reglas de la acción justa, véanse §§120, 185.

sensibles (*Pol.* 285d9–286b7). Esta observación sigue inmediatamente después de la división de las mediciones en dos tipos; todo el pasaje del *Político* contribuye a poner en evidencia la relación entre las inquietudes del libro V de la *República* y las del *Filebo*.[18]

Es razonable, pues, que en el *Filebo* se discutan tanto (1) la clasificación de los distintos tipos de placer (31b), como (2) la imposición de un límite a los placeres a fin de alcanzar el bien.[19] La conclusión de la segunda tarea presupone la conclusión de la primera, pues ¿cómo sabremos qué tipos de placer corresponden a la vida buena si ignoramos qué tipos de placer existen? Resulta menos evidente que la conclusión de la primera tarea exija la conclusión de la segunda; pero si Platón tiene razón al afirmar que en algunos casos la clasificación se apoya en principios normativos, puede estar en posición de mostrar que esto es verdad en el caso de los placeres. Si la clasificación correcta de los placeres depende parcialmente de la manera en que concebimos su relación con el bien, no podemos esperar posponer nuestra indagación del placer y del bien hasta haber encontrado una clasificación éticamente neutral de los placeres. Pero, ¿por qué debemos suponer que la clasificación correcta de los placeres depende de la concepción correcta de la relación que guardan con el bien?

221. *La elección de placeres*

Platón argumenta que los principios generales sobre el límite y lo ilimitado se aplican al placer y al bien porque el placer es ilimitado, mientras que el bien requiere la imposición de un límite. En este caso, el límite debe ser impuesto por la inteligencia. Para indicar el papel que desempeña la inteligencia en la vida buena, Sócrates (28c) describe el papel de la inteligencia en el universo en su conjunto. La función cósmica de la inteligencia en el cosmos como un todo consiste en producir resultados bellos, admirables y benéficos a partir de elementos que sólo producirían desorden (30b). De modo semejante, en la vida de la persona individual, se requiere de inteligencia para encontrar la combinación de placeres cuya búsqueda propicia el propio bien.

La afirmación de que el placer es ilimitado no es sino la afirmación de que lo placentero no implica ninguna aproximación al placer completo, más allá del cual no es posible un mayor grado de placer. Una

[18] Strang (1986), p. 23, relaciona el *Pol.* 285d9–286b7 con la búsqueda de definiciones. Owen (1973) considera que este pasaje establece un argumento más limitado.

[19] Sobre la estrategia de Platón, véase Gosling (1975), pp. 208–210.

vida es buena, en cambio, en la medida en que se aproxima al bien completo, que requiere precisamente la cantidad correcta de placer. En tanto el bien constituye el fin al que nos dirigimos cuando buscamos placer, "bueno" y "placentero" no son los mismos conceptos.

Filebo cree que puede hacer esta concesión sin abandonar el hedonismo (27e7–9). De hecho, supone efectivamente que el carácter ilimitado del placer deriva de que es uniformemente bueno: "pues el placer no sería bueno en su totalidad si no fuera en realidad naturalmente ilimitado en lo que respecta a su cantidad y a su grado (de más o menos)" (27e7–9).[20] Podemos convenir en que el placer es ilimitado y, por lo tanto, distinto de lo bueno, y aun así seguir defendiendo la máxima intensificación del placer. La persona racional que planea su vida puede seguir las sencillas reglas prescritas por la inteligencia, con el objetivo de darle mayor peso al placer que al dolor. Podría decirse que esto impone un "límite" formal, ya que la bondad de la vida buena es establecida por algo externo al placer y el dolor en sí mismos. Pero se trata de un límite bastante reducido que no le impone ninguna restricción a la intensificación del placer. Filebo sugiere que una interpretación mínima de las afirmaciones de Sócrates sobre lo bueno y el límite no entraña en realidad ninguna restricción sustancial a la búsqueda del placer.[21]

Sócrates, no obstante, sostiene que lo bueno exige límite y orden de una manera que implica que la búsqueda del placer deba estar restringida por la inteligencia. Aún necesita defender más extensamente esta afirmación, pero ya ha ofrecido cierto motivo para que se la tome en serio. En la discusión inicial afirma que, por lo menos en algunos casos, los distintos objetos del goce implican placeres diferentes. La política de intensificar el placer al máximo resultaría comprensible si pudiéramos disponernos a intensificar una cantidad particular, pero si los placeres difieren según sus objetos, no es razonable limitarse a acumular placeres sin considerar sus objetos.

Sócrates sugiere que el placer derivado de estados y actividades buenos es un placer bueno, y que el resultante de estados y actividades malas es un placer malo. Para distinguir los diferentes tipos de

[20] El texto ms. *pan agathon* en 27e8 podría ser interpretado justificadamente como "bueno, en su totalidad". Bury (1897), Hackforth (1945), Gosling (1975) y Waterfield (1982) lo corrigen como *panagathon*, que significa (menos apropiadamente) "completamente bueno".

[21] Sobre la interpretación que da Filebo a la afirmación de Sócrates, véase Gosling (1975), p. 185.

placer debemos distinguir las actividades buenas de las malas; de aquí que debamos hacer referencia al bien cuando distinguimos los tipos de placer. La tarea de la inteligencia, pues, no puede ser únicamente la de determinar una cantidad definida (en términos puramente cuantitativos); su tarea es ante todo la de escoger las clases de actividades adecuadas y los placeres relacionados con ellas.

Nos hemos explayado bastante sobre las opiniones de Platón acerca del placer para comprender la esencia de sus observaciones sobre lo uno y lo múltiple y sobre lo limitado y lo ilimitado; las afirmaciones iniciales con respecto a los placeres y sus objetos muestran que está desarrollando una sola línea de argumentación: (1) Ha enfatizado la importancia de indagar sobre las especies. La búsqueda de una respuesta a la pregunta socrática de "¿Qué es *F*?" no debería apartarnos del examen de las especies y variedades de *F*, pues en ocasiones ésta es la única manera de comprender la naturaleza de la *F* misma. Las observaciones de Sócrates sobre la variedad de los placeres ilustran este punto. Si no entendiéramos la variedad y la contrariedad de los placeres, no comprenderíamos la relación interna entre un placer y su objeto; si no comprendiéramos esto, tampoco comprenderíamos la naturaleza del placer mismo. (2) Ha hablado de lo limitado y lo ilimitado tanto en relación con la clasificación como en relación con el propósito normativo. Ambos aspectos son pertinentes para los casos de clasificación que entrañan una discriminación normativa. Sócrates ha sugerido que la clasificación de los placeres es uno de esos casos, ya que la correcta división de los placeres depende de lo bueno o lo malo de sus objetos, y por lo tanto depende del lugar que ocupen los distintos placeres en una vida buena.

222. *Falsos placeres*

Platón ya ha sugerido que una persona que se complace en cosas malas empeora su propia situación precisamente en cuanto a que disfruta de tales cosas, pues es lo que disfruta, y no porque tenga efectos ulteriores. Desde esta perspectiva, los juicios de valor no sólo intervienen en la consideración de las consecuencias de los placeres, sino también en la estimación del valor que tienen los propios placeres. A primera vista, resulta sorprendente que predominen estos placeres bastante inusuales en una discusión ética, pero es fácil entenderlo en cuanto vemos que Platón se centra en la conexión entre placer y opinión, argumentando que las opiniones y los juicios relacionados con un placer no son extrínsecos a su valor, sino que determinan si el placer mismo debe ser aceptado como parte del bien de una persona.

La discusión de la falsedad de los placeres abarca cuatro variedades:

1. Falso placer anticipatorio: me complazco en algo anticipadamente, cuando en realidad no sucederá (32b–40e).
2. Falsos placeres basados en una falsa anticipación del grado de placer: comparar un estado futuro con un dolor presente me lleva a esperar que el estado futuro sea más placentero de lo que, de hecho, resultará ser (41a–42c).
3. Falsedad surgida de una malinterpretación del estado intermedio: supongo que no hay otro placer que subsanar el dolor, y por lo tanto supongo que he alcanzado el placer en casos en los que en realidad he alcanzado algo diferente. En estos casos confundo la vida intermedia con la vida de placer (42c–44a).
4. Falsedad surgida de una malinterpretación de una situación mixta: creo que sólo estoy disfrutando del placer, cuando de hecho me encuentro en una situación mixta de placer y dolor (44a–50e).

Éstas son diferentes maneras en que puede aparecer la falsedad en relación con los placeres; no todas son variedades de "falsos placeres" en el mismo sentido del término. En los dos primeros casos, los falsos placeres siguen siendo placeres genuinos, no un estado distinto. Platón insiste en que no quiere decir que no sean placeres, de la misma manera en que no cree que las falsas opiniones no sean opiniones; de hecho, insiste firmemente en la analogía entre placer y opinión (40b2–c2).[22] Sin embargo, en los casos tercero y cuarto, la falsedad es un poco diferente. En el tercer caso no tenemos un placer genuino, sino que confundimos el placer con un estado distinto, mientras que en el cuarto confundimos un estado de placer con una situación mixta de placer y dolor. En los dos últimos casos, en oposición a los dos primeros, nuestro estado no es un estado irrestricto de placer.

Platón cree que todos estos aspectos de falsedad en una vida que tiene como meta el placer contribuyen a explicar por qué la máxima intensificación del placer no puede ser una política razonable para la

[22] Entre las numerosas discusiones sobre el placer y la falsedad, véanse Williams (1959); Penner (1970); Gosling y Taylor (1982), pp. 429–453; Frede (1985).

vida mejor. No necesita mostrar que es posible persuadir a un hedonista convencido, mediante argumentos hedonistas, de que admita que una vida consagrada a estas clases de placeres es mala. Por el contrario, si los argumentos hedonistas pudieran explicar qué tiene de malo perseguir estas clases de placeres, las objeciones a una vida dedicada a tales placeres no constituirían una objeción al hedonismo. La tarea de Platón es más complicada. Debe mostrar que cada uno de estos estilos de vida tiene algo claramente malo y que un hedonista no es capaz de identificar qué tiene de malo.

Sin embargo, Platón no necesita suponer la falsedad del hedonismo desde el principio. Una explicación detallada de los placeres contribuye a mostrar cuáles son las opiniones sobre el bien que afectan nuestros juicios acerca del placer. Platón no se limita a afirmar, sin argumentarlo, que nuestras concepciones intuitivas sobre el bien descartan que el placer sea el bien. También muestra que los juicios admisibles acerca de los distintos tipos de placeres se apoyan en estas concepciones intuitivas sobre el bien, y por lo tanto muestra lo difícil que resulta rechazar estas concepciones intuitivas.

Los falsos placeres anticipatorios ilustran el argumento general de Platón. Sobre bases hedonistas, estos placeres no parecen menos deseables que cualquier otro, ya que la falsa opinión es sencillamente (de acuerdo con la concepción original de Protarco) la causa del placer y por lo tanto no afecta el carácter del placer mismo. Si los falsos placeres son bien acogidos por un hedonista, esto se debe únicamente a que descubrir la falsedad de la anticipación produce el dolor del desengaño.[23]

Esta respuesta hedonista no parece explicar lo que está verdaderamente mal con los falsos placeres anticipatorios. Los objetamos porque no queremos que nuestros placeres se basen en la decepción. Las desventajas hedónicas de los falsos placeres podrían ser contrarrestadas o mitigadas si nos habituáramos a formarnos sentimientos de desengaño menos intensos cuando nuestras expectativas se ven frustradas, o si pudiéramos evitar descubrir la verdad cuando las desventajas instrumentales de la decepción no resultaran demasiado serias.[24] Pero Platón podría señalar, con razón, que estas estrategias

[23] También habrá desventajas instrumentales en las oportunidades perdidas por mi falsa creencia de que, digamos, voy a poder ir al cine, cuando una creencia distinta habría tenido como resultado un diferente plan para la noche.

[24] Los ejemplos ofrecidos por Nozik (1974), pp. 42–45, y Kraut (1979), pp. 177–179, ilustran esta clase de estrategia.

para suprimir las desventajas (desde el punto de vista hedonista) de los falsos placeres no nos convencen realmente de que éstos son deseables; de hecho, la idea de que estas estrategias convertirían a los falsos placeres en algo deseable o inobjetable traiciona una incapacidad de identificar desde el principio lo que los falsos placeres tienen de malo. Si nuestro motivo para evitar los falsos placeres no cae dentro de las estrategias instrumentales hedonistas, entonces el hedonismo no puede dar una explicación de lo que consideramos valioso acerca de estos aspectos de la vida de una persona.

La explicación de los falsos placeres anticipatorios sugiere la forma general de la objeción que interpone Platón a las distintas clases de falsos placeres. Para tener falsos placeres anticipatorios, debemos padecer un defecto reconocible, en este caso el defecto cognoscitivo que nos infunde falsas anticipaciones. Es justificable que prefiramos estar exentos de este defecto, y por lo tanto el estilo de vida que no puede existir sin tal defecto no puede ser el mejor. Quizá podemos ir aun más lejos. Si pudiéramos llevar un vida que contuviera placer sin el defecto cognoscitivo implicado en el falso placer anticipatorio, entonces tendríamos un motivo para preferir esa vida a la que contiene el falso placer anticipatorio; pero el hedonista nos exige decir que ambos estilos de vida son igualmente buenos. Ésta es la base de una objeción legítima al hedonismo.

En otros casos, las malinterpretaciones de la naturaleza del placer y de sus relaciones con el dolor y con el estado intermedio nos llevan efectivamente a creer que disfrutamos de un placer cuando, de hecho, nos hallamos en un estado diferente. Esta posible malinterpretación del placer y el dolor es particularmente pertinente para las clases de placeres que Calicles defiende en el *Gorgias*; Platón alude a ellas cuando habla de los placeres especialmente intensos que parecen crecer en intensidad según el tamaño de la brecha que están llenando (44b–c). Estos placeres exigen mayores dolores y privaciones a fin de producir placeres más grandes, por lo que parecen requerir que nos sumamos en una situación cada vez peor para disfrutar del máximo placer.

Ésta es la objeción que Sócrates le hace a Calicles cuando describe la particular susceptibilidad del cobarde al placer. Los placeres intensos que exigen un trasfondo de dolor absorben cada vez más atención; en consecuencia, reducen la variedad de otras actividades que, en caso contrario, podríamos preferir. He aquí el motivo de que Platón sugiera que dependen de las malas condiciones del cuerpo y el alma, y no de

una virtud (45e5–7).[25] Ésta es la clase de vida que un partidario de tales placeres debe considerar como feliz (47b4–7). Si esto es así, el hedonista que defiende esos placeres no puede explicar nuestra idea de que ciertas condiciones particulares del cuerpo y el alma son mejores que otras.

223. *Placeres mejores y placeres peores*

La objeción de Platón a los placeres intensos postulados por Calicles contribuye a explicar cómo escoge los placeres mejores. Los placeres de Calicles, como otros falsos placeres, exigen que nos inflijamos un daño para disfrutarlos, en la medida en que requieren de algún defecto del conocimiento, las condiciones físicas o el carácter. Los placeres puros, en cambio, no exigen que nos inflijamos un daño para disfrutarlos, de suerte que, en esa medida, no entran en conflicto con nuestros otros juicios acerca de las partes adecuadas de una vida buena. El placer que el virtuoso obtiene de actuar virtuosamente sólo depende de la opinión verdadera de que uno está actuando de manera virtuosa. En consecuencia, no se basa en un trasfondo de dolor o de ignorancia que evidentemente empeora la vida. Las objeciones de Platón a algunas de las formas del placer contribuyen a explicar los motivos por los que acepta otras formas de placer.

Los placeres puros son claros ejemplos de los tipos de placeres que no nos exigen cultivar un estado defectuoso como trasfondo. Platón no implica, sin embargo, que las personas virtuosas admitan únicamente placeres puros en su vida (62e3–64a6). Cuando incluye algunos placeres y excluye otros, su consideración primaria no es si implican la satsifacción de las necesidades y las deficiencias corporales; considera si "concuerdan con la salud, la templanza y la virtud en su conjunto" (63e3). Tanto un virtuoso como un vicioso pueden disfrutar una comida, pero no disfrutan el mismo aspecto de ésta. El virtuoso la disfruta como un placer físico saludable y apropiado, mientras que el vicioso la disfruta simplemente como un placer físico. También en este caso, el objeto de su goce determina el valor de su placer.[26]

[25] Compárese con la sugerencia de D. Frede (1992), p. 450, de que Platón se basa en criterios puramente "médico científicos".

[26] Sobre los placeres de la persona virtuosa, véase Cooper (1977b), pp. 728 ss.

Los motivos de Platón para aceptar algunas formas de placer dentro de una vida buena no implican la aceptación del hedonismo. Pues los juicios que explican que los placeres de la persona virtuosa sean mejores que los placeres físicos intensos pero nocivos de la persona viciosa no están a disposición de un hedonista. Éste no puede reconocer la diferencia entre los dos estilos de vida, salvo como estrategias para intensificar el placer al máximo; Platón argumenta que el hedonista no puede ofrecer fundamentos para preferir la vida de la persona virtuosa sobre esta base.

No es necesariamente injusto que Platón elija algunos placeres físicos bastante groseros. No representaría ninguna réplica decir que los hedonistas refinados prefieren placeres más atractivos, pues la cuestión radica en si los hedonistas refinados pueden justificar su elección sobre bases hedonistas.[27] Platón podría conceder que dos personas diferentes que aplicaran principios hedonistas pueden elegir tipos de placeres distintos. Pero si no hay nada que elegir entre sus dos estilos de vida con base en el hedonismo, esto constituye en sí mismo una objeción a la concepción hedonista del valor. Platón no necesita argumentar, pues, que un hedonista debe defender la búsqueda de los placeres más groseros; sólo tiene que mostrar que un hedonista es incapaz de explicar por qué debemos evitar tales placeres.

Esta objeción al hedonismo cuantitativo se presenta por primera vez en el *Gorgias*, cuando Platón sugiere que si lo único que importa son las consideraciones puramente cuantitativas, los placeres del cobarde podrían ser iguales o mayores que los obtenidos por la persona valiente.[28] Para sustentar esta objeción, Platón necesita mostrar que las desventajas de la cobardía no pueden ser representadas adecuadamente en términos puramente hedonistas; pero no intenta hacer esto en el *Gorgias*. El libro IX de la *República* no confronta al hedonismo de manera directa, aunque ofrece un importante elemento de la línea argumentativa del *Filebo*, en tanto sugiere que el objeto de un placer marca una importante diferencia en el carácter del placer mismo.

El *Filebo*, pues, representa un significativo avance en las reflexiones de Platón sobre el placer. Considera que el placer merece ser estudiado por derecho propio y que una comprensión adecuada de la relación

[27] Mill, por ejemplo, afirma ser hedonista, y también distingue los placeres superiores de los inferiores (*Utilitarianism*, cap. 2). Se ha discutido si puede apoyarse en principios puramente hedonistas para establecer la distinción que pretende.

[28] Sobre los placeres del cobarde, véase §74. Este argumento vuelve a formularse concisamente en *Fil.* 55b1–5.

entre el placer y su objeto refuerza sus objeciones al hedonismo como explicación del bien. El propósito de su argumento no es mostrar la imposibilidad de una postura hedonista consistente. Quiere mostrar que la búsqueda irrestricta del placer se apoya en juicios de valor que resultan inaceptables en cuanto se los formula claramente.

224. *El carácter del bien*

Podemos seguir sintiéndonos insatisfechos, no obstante, si Platón se limita a basarse en juicios intuitivos sobre lo bueno y lo malo de los diversos estados que subyacen en los distintos tipos de placer. Estos juicios merecerán más confianza si Platón puede mostrar que reflejan una concepción razonable del bien. Hemos visto que en los diálogos de juventud y, especialmente, en la *República*, se apoya firmemente en juicios sobre la bondad de la justicia y la contribución de ésta a la felicidad, sin tratar de mostrar que tiene una concepción correcta del bien. En el *Filebo* intenta subsanar esta laguna de su argumento. Aristóteles alega que una discusión sobre la virtud y la felicidad debe partir de una explicación de la naturaleza de la felicidad y, en particular, debe reconocer que la felicidad es completa y autosuficiente (*EN* I 7). En el *Filebo* Platón advierte la importancia de la pregunta aristotélica sobre la naturaleza de la felicidad y la responde en términos que anticipan bastante fielmente las respuestas de Aristóteles.

Sócrates dice que tuvo un sueño (o quizá estaba despierto) y oyó que el bien no es ni el placer ni la inteligencia, sino una tercera cosa, diferente de ambas y superior a ellas (20b6–9). Se asegura la aceptación de cuatro rasgos del bien:

1. Es completo (*teleon*; 20d1).
2. Es adecuado (*hikanon*; 20d4).
3. Es universalmente atractivo; todo agente que lo conoce, quiere alcanzarlo, y no le preocupa nada más a menos que pueda obtener esta otra cosa junto con los bienes (20d7–10; *cfr. Rep.* 505de).
4. No le falta nada; no necesita que se le agregue nada (20e5–21a2).[29]

[29] Con respecto a estos términos, véase Bury (1897), pp. 211–214.

Probablemente la cuarta condición pretende expresar, o derivarse de, las anteriores; Sócrates no la introduce como una nueva condición del bien, sino como la pregunta apropiada que debe formularse cuando consideramos la elección entre dos estilos de vida que se representan como sendas realizaciones del bien. En consecuencia parece ser lo que intenta decir con las dos primeras condiciones.

La tercera condición es desconcertante. Su propósito parece ser que siempre debe hacerse cierta referencia al bien en la explicación de los deseos y las preocupaciones de un agente que lo conoce. Quizá Platón pretende que ésta sea una prueba de la exactitud de una descripción del bien; debe ser tal que haga del bien algo universalmente atractivo para el agente que sabe que satisface esta descripción. Si decimos que el bien es F, debemos entonces ser capaces de mostrar que cualquier agente querrá alcanzar F y no le preocupará nada más aparte de F, a menos que pueda obtener esta otra cosa junto con algo F.

Probablemente Platón quiere decir que si describimos el bien como F, debe entonces resultar claro que un agente que sabe esto sobre el bien considerará la consecución de algo F, o de algo que contribuye a F, como una condición necesaria para la deseabilidad de las otras cosas. Si esto es lo que Platón quiere decir, está repitiendo la exigencia de plenitud y adecuación. Supongamos que nuestra descripción del bien como F no describe una cosa completa. En tal caso podríamos desear X como G, aun cuando G no contribuya en nada a ser F; G sería una propiedad deseable que cae fuera de ser F. Si, no obstante, F es completa, entonces cualquier cosa que sea deseable como G debe ser también deseable por su contribución a F.

Si la tercera condición se refiere a la demanda de plenitud, esta demanda sigue necesitando cierta explicación. Platón la explica añadiendo una quinta condición: (5) Una vida L es completa si y sólo si escogiéramos L por sí misma sin agregarle nada más a L (20e). Pero recurrir de este modo a la elección es bastante riesgoso, como Platón mismo lo observa en el libro IX de la *República* (582d–e). Podríamos interpretar que la plenitud depende de una elección dentro de una forma de vida: (6) La vida L es completa si y sólo si alguien que vive L escogería, desde el punto de vista de quien vive L, la vida L por sí misma sin añadirle nada más. Pero esta condición parece relativizar el bien según los deseos y las limitaciones de las diferentes personas. Pues algunos estilos de vida pueden hacer en realidad que las perso-

nas pierdan los deseos o el conocimiento que las llevarían a querer más de lo que tienen en sus vidas presentes.[30]

Platón muestra que considera esta dificultad de (6) como una interpretación de (5). Aunque Sócrates le pregunta a Protarco si escogería la vida de placer por sí misma, demuestra que no pretende que (6) especifique las condiciones de elección correctas. Pues Protarco afirma que "lo tendría todo" (21b2) si tuviera el disfrute. Podría tener razón, si quiere decir que satisfaría (6), ya que en la vida que estaría llevando, quizá no se perdería de nada y quizá no querría ninguna de las cosas que están fuera de ella. Sócrates, no obstante, señala que en una vida de placer sin inteligencia llevaríamos la vida de una forma animal elemental, no de un ser humano (21c6–8). No está implicando que en la vida de placer seguiríamos deseando algo más. Por el contrario, el hecho de que no deseemos nada más forma parte de lo que la vida de placer tiene de malo.

Para rechazar la vida de placer sin inteligencia, Platón se funda en su planteamiento original de la pregunta sobre el placer y el bien. Sócrates y sus interlocutores convienen en buscar el estado del alma que hace que la vida de los seres humanos sea feliz (11d4–6); de aquí que busquen la forma de vida mejor (11e11–12a1). Es justo, pues, que Sócrates le pregunte a Protarco qué clase de vida escogería para él (21c8–9) y que considere si la vida de placer sin inteligencia es buena (21d3; *cfr.* 22b6). Sócrates está preguntando cómo querría Protarco que fuera toda su vida. Si nos limitamos a pensar en nosotros mismos en cierto momento, podemos pasar por alto algunos rasgos deseables de nuestro estado de ánimo, el cual sólo se aclara cuando pensamos en toda nuestra vida y, por lo tanto, nos consideramos a nosotros mismos a través del tiempo.

Sócrates señala, por ende, que la vida de placer sin inteligencia carece de las diversas formas de conciencia racional que entraña el hecho de que la persona se piense a sí misma como agente racional que persiste a través de sus diferentes experiencias y placeres. Como carecemos de memoria, no recordamos que disfrutamos de un placer; al faltarnos opinión, no tenemos conciencia de que estamos disfrutando de lo que disfrutamos; al carecer de cálculo racional, nos falta la capacidad para calcular que nos regocijaremos en el futuro (21c).

[30] Esta dificultad de recurrir a la elección se hace notar en Gosling (1975), p. 182. Sobre la *Rep.* IX, véase §200.

Sócrates abordaría injustamente la postura hedonista si pretendiera recomendar estas formas de conciencia racional sólo como un medio para alcanzar placeres mayores.[31] Pues ya ha concedido que una vida de placer pura incluye los placeres más grandes (21b3–4). Si las diversas formas de conciencia racional son necesarias como un medio para obtener estos placeres, entonces ya están incluidas en la vida de placer, pero dado que son meramente instrumentales para alcanzar el placer (según una concepción puramente hedonista), se supone que no constituyen en sí mismas ninguno de los bienes de la vida de placer. Es justificado, pues, que Platón considere la vida de placer sin estos aspectos de la conciencia racional y que pregunte si ella contiene todos los elementos de valor intrínseco que pensamos que debe incluir. El hedonista no concede que la conciencia racional sea uno de los elementos que constituyen el valor intrínseco de la vida.

Esto tal vez siga pareciendo una réplica demasiado áspera al hedonismo, ya que un hedonista podría responder que la vida mejor se compone de placeres derivados de ciertas formas de conciencia racional. Desde este punto de vista, no todo placer es parte del bien, pero aun así el bien está enteramente constituido por algunos placeres específicos. ¿No sería ésta una manera en que el hedonismo podría defenderse del bien mixto? Al hablar de una vida, Platón parece establecer un criterio más generoso del que establecería si se limitara a hablar del bien, ya que cabría decir que la vida buena incluye otras cosas además de las que, en términos estrictos, son lo bueno de esa vida.

Si Platón puede convencernos de que el placer derivado de la conciencia racional presupone el bien intrínseco de la conciencia racional misma, está en posibilidad de mostrar que un argumento que pruebe que el bien consiste en esta específica clase de placer no es en realidad una defensa del hedonismo. Pues si los placeres están esencialmente vinculados a sus objetos, y si implican la creencia de que el objeto es intrínsecamente bueno, no podemos entonces ser hedonistas si creemos que la vida buena se compone de estas clases de placeres. Y por lo tanto un examen más detenido de una doctrina aparentemente hedonista revela que una explicación apropiada de los tipos pertinentes de placeres que se derivan de la conciencia racional nos ofrece un motivo para no ser hedonistas. El análisis que hace Platón de los tipos

[31] Gosling (1975), p. 183, supone que Platón está desarrollando un argumento hedonista.

de placeres pretende poner de manifiesto que los argumentos puramente hedonistas no pueden explicar qué tienen de malo los placeres malos (tomando los falsos placeres como ejemplos) o qué tienen de bueno los placeres buenos.

La conciencia racional que le preocupa a Platón es la implicada en ser consciente de mí mismo a través del tiempo; la memoria, la autoconciencia y el cálculo racional son diferentes maneras de ser consciente de mí como el mismo agente que vive todas estas experiencias. Platón no habla sólo del recuerdo del placer pasado; habla en términos específicos de que recuerdo que me sentí complacido previamente (21c1). Parte de lo bueno que tiene la vida —y parte de lo que le falta a una vida de placer pura— es la conciencia de mí mismo como agente racional en mis diferentes experiencias.

Platón señala, pues, que no admitiremos el placer como el bien a menos que lo consideremos como constituyente de una vida placentera cuyas etapas están conectadas por las distintas formas de concienica racional. A continuación nos pide que consideremos por qué nos preocupa está conexión de la conciencia y la actividad racionales. Como no sólo la valoramos instrumentalmente, debemos valorar el ejercicio de la agencia racional como parte de nuestro bien por derecho propio, no simplemente como un medio para alcanzar el placer.

Esta objeción a una vida de mero placer sugiere la manera en que Platón debe interpretar la plenitud. La condición 5 considera una vida como completa si "la escogiéramos" sin agregarle nada. Podemos ver por qué la condición 6, que afirma que una forma de vida dada es completa si una persona que lleva ese estilo de vida no desea agregarle nada, llega al resultado equivocado. La objeción de Platón al placer apunta a esta interpretación de la plenitud: (7) La vida L es completa si y sólo si un agente racional, que toma en cuenta apropiadamente su naturaleza en tanto agente racional, escogiera L por sí misma sin agregarle nada a L. Si es (7) lo que Platón pretende expresar, recurrir a la elección es entonces menos útil de lo que quizá parecía al principio. Pues, según se ve, está estableciendo condiciones muy estrictas al tipo de elección que cuenta como tal. Ni siquiera una elección con conocimiento de causa resulta adecuada para sus propósitos, ya que es evidente que no pretende aceptar la elección de alguien a quien le han dicho que es un agente racional, pero a quien no le preocupa esto. Para determinar la elección correcta, es necesario saber lo que implica tomar en cuenta apropiadamente la naturaleza de uno en tanto agente

racional. Como la búsqueda de placeres establecida por Calicles entra en conflicto con la prudencia y el propio interés, no toma en cuenta la agencia racional de la persona en cuestión.

Finalmente, pues, recurrir a la elección nos hace retroceder a las preguntas planteadas en la *República* por alusión a la función humana. Sócrates supone, en su argumento contra Protarco, que la vida de un agente racional no vale la pena para éste a menos que incluya, como un aspecto de su valor intrínseco, las clases de actividad racional que están implicadas en la concepción que el agente tiene de sí mismo en tanto agente racional, perdurables de una etapa a otra y presentes en la elaboración de planes para su futuro. Insiste en que no es razonable tratar este aspecto del agente racional como una parte subordinada y meramente instrumental de su vida.

225. *Plenitud y bienes externos*

Platón utiliza la exigencia de plenitud para mostrar que una vida de mero placer no puede ser la mejor, porque la vida mejor debe incluir la actividad racional como un componente de lo que es bueno en ella, no como un simple medio para alcanzar esto. Por otro lado, Protarco insiste, y Sócrates no lo niega, en que una vida de mera inteligencia, sin placer, tampoco sería aceptable para un ser humano o para ningún otro animal capaz de tener inteligencia y placer al mismo tiempo (21d–e; para el alcance de esta afirmación, véase 22b). Platón no espera que el agente que elige entre diversos estilos de vida se considere como un agente puramente racional, sin ninguno de los deseos y sentimientos resultantes de los aspectos no racionales de la naturaleza humana. Una vida completa para un ser humano no puede volverlo "indiferente" (*apathēs*) a los sentimientos y pasiones normales de los seres humanos (21e1–2). Estar "exento de afectos" (*apatheia*) no le interesa a Platón más de lo que le interesa a Aristóteles (*EN* 1104b24–6).

La cuestión sobre la vida de mero placer es puramente contrafáctica, si se demuestra que algunos placeres implican esencialmente el reconocimiento del valor intrínseco de algo que no sea placer. Lo mismo se aplica al examen de una vida de mera inteligencia. Pues si algunas formas de actividad racional implican necesariamente el placer, el estilo de vida que las incluye implica el placer. Sin embargo, Sócrates quiere que dejemos de lado esta posibilidad y nos centremos en la cuestión de si el placer es en sí mismo una parte de lo que la vida

buena tiene de bueno. Si lo es, entonces la inteligencia por sí sola no puede ser el bien.

Platón ha aclarado ya la cuestión de si el bien es el placer o la inteligencia. No quiere saber únicamente si uno de los dos es el mejor estado de conciencia, ya que formula la pregunta con respecto a una vida en su conjunto, no sólo con respecto a episodios de conciencia a lo largo de ella. Pero tampoco quiere que nos limitemos a identificar la vida que encarna la mejor forma de existencia, pues podría resultar que ni la vida que incluye el mayor placer ni la que incluye la mejor forma de inteligencia encarne la combinación correcta de placer e inteligencia, sino que ni la "vida de mayor placer" ni la "vida de mayor inteligencia" constituyen la respuesta apropiada a la pregunta de Platón.[32] La respuesta correcta debe identificar la propiedad de la vida mejor que la hace mejor, captando el elemento de valor intrínseco contenido en ella. A fin de identificar este rasgo de la vida mejor, debemos describirla como la vida mixta.

Si prestamos atención a este aspecto del bien completo, resulta más claro por qué es atinado que en la *República* no se afirme que la virtud es suficiente para la felicidad. La falta de placer, aun cuando la persona virtuosa esté dispuesta a renunciar a él con el propósito de ser virtuosa, revela un aspecto de su vida que podría mejorarse y que, de hecho, debe mejorarse para que su vida alcance el bien completo. Si aplicamos la prueba del "atractivo universal" (condición 3) y afirmamos que la conciencia y la actividad racionales son todo el bien, entonces quien encuentra un motivo para buscar el placer habría dado con algo valioso que no contribuye en nada al bien; y esto demuestra que no hemos hallado el bien completo. Aun si creemos que la vida justa intensifica de hecho el placer al máximo, ello no muestra que la justicia pueda identificarse adecuadamente con la felicidad; debemos reconocer que el placer es otra parte de la felicidad por derecho propio. Platón reconoce esto de manera implícita en el libro IX de la *República*; su argumento para mostrar que la justicia produce el mayor placer pretende poner en evidencia que, siendo la clase de bien intrínseco que es, la justicia garantiza un componente de la felicidad que es distinto de la justicia.

Si éste es el argumento de Platón para mostrar que la felicidad debe incluir el placer además de la virtud, ¿también tiende a evidenciar que la felicidad debe incluir los bienes "externos" mencionados en la

[32] Sobre la interpretación de la pregunta de Platón, véase Gosling (1975), p. 140.

República? La respuesta a esta pregunta puede depender de la manera en que apliquemos el requisito de que al bien no le falte nada. Si *S* tiene virtud y placer y es indiferente al éxito mundano, ¿muestra esto que el éxito mundano no forma parte de la felicidad de *S*? Si Platón aplica su prueba de una vida completa y autosuficiente, no convendrá entonces en que los bienes externos carecen de importancia para el bien de *S* si a *S* no le preocupan. Podría argumentar razonablemente que si nos preocupa la planificación racional, también tendremos motivos para preocuparnos por su éxito, ya que por eso planeamos hacer una cosa en vez de otra. Si aplicamos la prueba de la plenitud a la persona justa pero desafortunada que se describe en el libro II de la *República*, tendremos que decir que sería razonable añadirle algo a la vida justa pero desafortunada; Platón mismo reconoce esto en el libro X de la *República*, cuando le devuelve al justo los bienes externos que le habían sido quitados en nombre del argumento principal.[33]

Con respecto a estas cuestiones, pues, el *Filebo* representa un avance para llenar una laguna dejada en la *República*. Si bien en ésta se hacen una serie de afirmaciones sobre la relación de la justicia con la felicidad, no las vincula con una concepción definida acerca de la naturaleza de la felicidad. El *Filebo* explora algunas cuestiones generales sobre el bien humano; las respuestas a ellas ofrecen un esencial apoyo a la afirmación de que tal o cual estado o actividad forma parte del bien.

226. *La función especial de la inteligencia*

Una vez que Sócrates y Protarco han convenido en que la vida mixta es preferible a una vida de placer puro o de inteligencia pura, Sócrates introduce otra afirmación a favor de la inteligencia. Ahora que ni el placer ni la inteligencia se llevan el primer premio, queda aún otra pregunta, señala, acerca de cuál de ellos es la "causa de la combinación" (23c–d), y defiende las afirmaciones de la inteligencia al respecto. Esto, expresa, es tanto como concederle a la inteligencia el segundo premio.

¿Qué se requiere para que la inteligencia sea la causa de la combinación en tal sentido que la haga merecer el segundo premio, como el segundo bien más elevado? En el *Filebo*, al igual que en la *República*, el término "inteligencia" no se refiere únicamente al razonamiento práctico, sino que también incluye el tipo de actividad intelectual que

[33] Sobre los bienes externos, véase §134.

Platón tanto admira en la *República*: el estudio y la reflexión filosóficas, así como otras actividades teóricas que se emprenden por sí mismas. Entendida en estos términos, la inteligencia constituye un importante componente del bien y quizá resulte ser un componente más importante que el placer.

En diversos momentos del *Filebo*, es difícil decidir lo que Platón tiene en mente cuando habla de inteligencia; pero recurrir en esta etapa a la inteligencia puramente teórica no serviría para sustentar su argumento de manera correcta. Podría considerarse la inteligencia puramente teórica como una causa formal primaria (según los términos de Aristóteles) de lo que es bueno en la vida mejor, ya que es un componente que hace a esta última buena en virtud de que está presente en ella. Sin embargo, no parece ser una causa de la combinación; Platón no ha mostrado cómo interactúa con otros componentes para producir la mejor mezcla. Para encontrar una causa de la combinación, debemos retomar la función práctica de la inteligencia.[34]

Esta función práctica también parece inadecuada para los propósitos de Platón, si se interpreta su valor como puramente instrumental. La inteligencia práctica es importante a la hora de planificar las clases de goces correctos en las diversas ocasiones y los recursos correctos de los que obtendremos esos goces. Esta función instrumental de la inteligencia la distingue del placer, pero no ayuda al argumento de Sócrates en tanto no muestra que la inteligencia aplicada a la planificación sea en sí misma parte del bien.[35]

Así pues, Platón necesita decir que el mismo hecho de que la vida mejor sea el producto de la inteligencia práctica forma parte de lo que es intrínsecamente valioso en ella. Debe vincular el valor intrínseco con las actividades prácticas, instrumentales, de la inteligencia. Desde este punto de vista, la vida mixta no sólo es valiosa porque contiene las cosas correctas, sino también porque ha nacido de la manera adecuada; los hechos que rodean su causación contribuyen a su valor intrínseco.

Para defender esta afirmación sobre la inteligencia, Platón debe mostrar que otros elementos del bien de una persona son elementos de éste sólo si la inteligencia los escoge y si forman parte de una vida guiada por la inteligencia, mientras que no puede decirse esto

[34] La importancia de la función práctica de la inteligencia es subrayada en Murphy (1983), pp. 118 ss.

[35] Sobre el lugar que ocupa el conocimiento artesanal en el bien, véase Cooper (1977b), pp. 725 ss.

mismo de la inteligencia en relación con otros bienes. Platón podría recurrir razonablemente a su refutación de la vida de placer pura. Sócrates replica a Protarco que en tal vida falta el esencial elemento de la conciencia y la planificación racionales que, en un agente racional, relacionan los diversos episodios de placer dentro de la vida. Si éstos quedan inconexos, los distintos placeres siguen siendo buenos y representan la materia prima para una vida buena; pero no constituyen las partes de una vida buena hasta que sean relacionados y ordenados por el tipo correcto de conciencia racional.

No se le puede hacer una objeción similar a una vida de mera inteligencia. Aun cuando nos veamos privados del placer, haremos todo lo que puede hacer un ser humano en nuestras circunstancias, y obtendremos una parte crucial de n uestro bien, aunque nos falten algunos de sus elementos necesarios. Platón afirma esto en la *República* cuando habla de la justicia en relación con otros bienes, y un argumento parecido mostrará que podría defender su afirmación de que la inteligencia, a diferencia de otros bienes, es la causa de la combinación de bienes en la vida mixta.

Cuando Platón sostiene que la inteligencia es la causa de la combinación de bienes, está haciendo referencia en parte a la causación eficiente; el razonamiento práctico y la planificación de la inteligencia produce el orden y la disposición adecuada de otros elementos del bien. Pero también está haciendo referencia a la causación formal. Lo bueno de la vida mixta consiste parcialmente en la función práctica de la inteligencia, y no es un mero resultado de ésta; tal función forma parte necesaria de una vida organizada y relacionada de tal manera que sea buena para un agente racional.

20

RAZÓN Y VIRTUD

227. *Cuestiones planteadas en los diálogos de vejez*

El *Filebo* marca un importante avance del pensamiento de Platón acerca de algunas cuestiones morales discutidas en la *República* sobre la relación entre el placer y el bien y sobre la naturaleza del bien mismo. Platón no rechaza las doctrinas de la *República*, pero amplía y refuerza el argumento de ésta en algunos puntos cruciales.

El otro tema ético principal planteado en la *República* consiste en la naturaleza de las virtudes y su relación con la naturaleza del alma. Los diálogos de vejez muestran que el pensamiento de Platón también se desarrolla en estas áreas, pero la manera en que tratan tales cuestiones está menos elaborado que el tratamiento del placer presentado en el *Filebo*. De aquí que resulte difícil determinar con exactitud la importancia de estos avances y hasta dónde implican un cambio drástico de las posturas adoptadas en la *República*. Los diálogos que poseen especial relevancia para nuestros propósitos son el *Político* y las *Leyes*, pero el tratamiento de los problemas pertinentes suele ser bastante breve y, en consecuencia, deja muchas cuestiones irresueltas.

Así pues, no siempre podemos esperar llegar a una conclusión definida sobre la significación teórica de las observaciones de Platón, pero éstas poseen suficiente importancia para ameritar que se las discuta. Casi siempre coinciden, o en todo caso no discrepan, con la *República*; pero en un punto importante, acerca de la relación entre virtud y conocimiento, Platón parece rechazar (y probablemente ésta es su intención) la postura que adopta en esa obra.

228. *La falta de unidad de las virtudes*

En el *Político* el Extranjero observa que la concepción de que las partes de la virtud están en conflicto es impopular, un blanco fácil para las personas polémicas que se basan en las concepciones del pueblo (*Pol.* 306a8–10). Se trata de una afirmación sorprendente; la concepción que el Extranjero califica de impopular se parece mucho a la que Protágoras defiende como popular en el diálogo de ese nombre. En los diálogos de juventud, la concepción impopular parece ser la idea socrática de que las virtudes no pueden estar en conflicto. En el contexto presente, el Extranjero ni siquiera plantea la cuestión de si las virtudes son en realidad una o muchas; da por sentado su multiplicidad y considera que está defendiendo una concepción poco común al sostener que son mutuamente antagónicas (306a12–c1).

El Extranjero sustenta su afirmación sobre el antagonismo mutuo de las partes de la virtud analizando la valentía y la templanza. Identifica la valentía con el vigor, la autoafirmación y la intensidad, mientras que identifica la templanza con la abstención y el orden (306e9–307b3). Cuando estas tendencias son inadecuadas para la ocasión, las criticamos en sentido opuesto (307b5–c7). Las personas que están dominadas por la templanza tienden a comportarse cobardemente porque son demasiado lentas para confrontar los peligros que deben ser arrostrados; quienes están dominados por la valentía tienden a ser intemperantes, ya que son tan impetuosos en su intento por satisfacer sus deseos que no se detienen a pensar en los motivos para abstenerse de hacerlo.

Éste es una defensa deficiente para la afirmación de que la valentía y la templanza son partes distintas y opuestas de la virtud. Para comenzar, no es claro que el Extranjero haya siquiera hablado de la valentía y la templanza. Si recurrimos a los diálogos de juventud o a la *República*, podemos argumentar, en apariencia, que ha estado hablando de las tendencias naturales que subyacen en las virtudes, no de las virtudes mismas. Tanto la concepción de las virtudes socrática como la platónica sugieren que una virtud genuina requiere del cultivo de una tendencia psicológica natural y, a la vez, de su control y su modificación según las opiniones que tengamos sobre el bien. De hecho, en la *República*, Platón hace notar las tendencias naturales que subyacen en las diferentes virtudes, pero no afirma que sean efectivamente virtudes (*Rep.* 410e). Aristóteles traza la distinción pertinente separando la "virtud natural", que es una tendencia natural que facilita la adquisición de una virtud dada, de la "virtud total", la cual es resultado de una tendencia natural bien educada en combinación con la sabiduría (*EN* 1144b4–9). El argumento del *Político*, ¿se limita a hacer caso omiso de esta distinción vital?

El Extranjero parece ofrecer una respuesta a esta pregunta, ya que expone lo que se necesita añadirle a una disposición natural impetuosa o serena para que la persona sea educada como virtuosa. La educación moral tiene por resultado una opinión verdadera estable sobre lo bello, lo justo, las cosas buenas y sus opuestos (309c5–8); esta convicción corresponde a la parte divina del alma (309c1–2). Cuando un alma valiente adquiere la convicción apropiada, se vuelve gentil y justa, y deja de ser indómita (309d10–e3); cuando un alma templada adquiere esta convicción, obtiene la sabiduría para hacer lo que la justicia requiere.[1] Podríamos suponer, pues, que la educación moral elimina la oposición inicial entre la persona templada y la valiente. Ambas habrán adquirido sabiduría y justicia, y con esto habrían suprimido las tendencias naturales que hacen aparecer a la templanza y la valentía como opuestas entre sí y a los requisitos de la virtud.

Pero no parece ser ésta la concepción del Extranjero, pues supone que la oposición entre las personas valientes y las templadas persiste, aun después de recibir la educación adecuada; ésta es la razón de que el político trate de combinar los caracteres valientes y templados arreglando que se desposen entre sí (310a7–e3). Es preciso vigilar estos matrimonios atentamente, ya que las personas valientes y las templadas tenderán a sentirse atraídas por sus iguales, y su tendencia psicológica se manifestará en forma exacerbada en la siguiente generación.

¿Qué conclusión debemos extraer de estas observaciones sobre las virtudes? El Extranjero no ha presentado una buena defensa para su afirmación de que las diferentes virtudes se oponen entre sí. En apariencia, hay que considerar a la valentía y a la templanza como el producto de la educación moral, no como tendencias naturales que deben ser cultivadas. Si esto es correcto, entonces resulta arbitrario centrarse en las tendencias naturales a la hora de tratar de defender la oposición entre las virtudes. A este respecto, Aristóteles parece expresar la postura que Platón acepta implícitamente en el libro IV de

[1] Éste es el sentido que Skemp (1952) le da a *bōs ge en tē(i) politeia(i)*, 309e6–7 ("prudente, o en cualquier caso lo bastante prudente, para cumplir sus obligaciones públicas").

la *República*; es desconcertante que el *Político* parezca hacer caso omiso de la concepción formulada en la *República* acerca de las condiciones necesarias de una virtud.

Aun así, el *Político* puede ayudarnos a entender las diferencias entre las partes de la virtud. En el libro IV de la *República*, Platón las identifica relacionando tres de las virtudes con las distintas partes del alma. El *Político* no relaciona las virtudes con las partes del alma en forma tan clara; aparentemente, la valentía podría manifestarse tanto en la búsqueda de los objetos del apetito como en cualquier otra actividad. Por otro lado, Platón insiste en que algunos aspectos de la virtud implican la modificación de las tendencias naturales, mientras que otros implican la reorientación de esas tendencias hacia los fines que prescribe la razón. Tanto la sabiduría como la justicia son resultado de las opiniones de la parte "divina" del alma; y la virtud podría ser concebida simplemente como la justicia resultante de la adecuada armonía entre las tendencias naturales bien educadas de una persona y sus convicciones racionales. La valentía y la templanza, por un lado, y la justicia, por el otro, no son al final de cuentas virtudes del carácter ubicadas en el mismo nivel; las dos primeras parecen ser tratadas como la materia prima de la justicia.[2]

Una consecuencia de esta concepción es que Platón repudia firmemente cualquier sugerencia de que podemos educar correctamente las partes no racionales sin haber educado de manera correcta la parte racional. Argumentamos que, de hecho, tampoco acepta esta sugerencia en el libro IV de la *República*, y que insiste en que toda virtud genuina exige que la parte racional del alma tenga conocimiento; pero muchos lectores del libro IV de la *República* han supuesto que adopta un punto de vista menos estricto de las virtudes. El *Político* no deja lugar a tal idea. Insiste claramente en que el agente moral bien educado debe estar dominado por la parte racional. Por otro lado, Platón ya no exige que esta última tenga conocimiento; una opinión verdadera estable parece ser suficiente (siguiendo la educación apropiada de las tendencias naturales de una persona) para adquirir el tipo de sabiduría (*phronēsis*, 309e6) y justicia pertinentes.

Sería insensato insistir en que la intención del *Político* debe ser repudiar la explicación de las virtudes que Platón ofrece en el libro IV de la *República*. Y sería igualmente insensato afirmar que las concepciones

[2] El comentario de Murphy sobre el papel de la justicia (véase cap. 14, nota 21) se aplica aun mejor al *Pol.* que a la *Rep.* IV.

de Platón cambian para bien, ya que parece fácil defender la explicación del libro IV de la *República* ante las objeciones que aparentemente se plantean en el *Político*. Aun así, las observaciones expuestas en este último tampoco deben ser dejadas de lado, pues sugieren líneas argumentativas que o bien aclaran algunas aseveraciones de la *República*, o bien indican opciones que merecen ser exploradas.

229. *Placer y deseo*

Algunas de las dificultades planteadas en las *Leyes* son similares a las que se expresan en el *Político*; con frecuencia resulta incierto si las aparentes diferencias con la *República* deben ser atribuidas a que se pone el énfasis en otras cosas, a una formulación menos exacta debida al propósito específico de las *Leyes* o a un verdadero cambio de doctrina. Aun así, las aparentes diferencias con la *República* configuran un cuadro general que discrepa de ésta de manera interesante. Aun más, incluso cuando la diferencia en las afirmaciones de las *Leyes* no marcan una contraposición con la *República*, en ocasiones arrojan mayor luz a los temas tratados en esta última.

La discusión del placer en las *Leyes* contribuye a explicar por qué Platón lo considera un tema importante en la discusión ética. En otros diálogos da por sentada su importancia, pero no explica tan detalladamente por qué lo cree así. Tanto en el *Protágoras* como en el libro IX de la *República*, se propone mostrar que la vida de la persona virtuosa es más placentera que la de los demás. En el *Protágoras* intenta mostrar esto porque cree que el placer es el fin último del deseo y que los juicios sobre lo bueno deben justificarse en última instancia recurriendo a los juicios sobre el placer. En la *República* no establece ni la afirmación psicológica ni la epistemológica acerca del placer; el *Filebo* ofrece motivos para rechazar estas afirmaciones, a la luz de la relación interna entre los placeres y sus objetos. Aun así, Platón se niega a conceder que la vida de la persona virtuosa pueda ser menos placentera que la de otro individuo.

En las *Leyes* Platón afirma que los tres apetitos de alimento, bebida y relaciones sexuales son elementales de la naturaleza humana, de modo que para los seres humanos todo es "dependiente" (*ērtēmena*) de ellos; la virtud surge cuando estos apetitos se orientan correctamente, mientras que el vicio se debe a que están mal orientados (782d10–e1). Bajo la influencia de estos apetitos, las personas buscan el placer y

rechazan el dolor (782e4–6). Es importante educar dichos apetitos "encaminándolos hacia lo mejor, en tanto opuesto a lo que se califica de más placentero" (783a4–5). Platón sugiere que, bajo la influencia de estos apetitos básicos, juzgamos los diferentes cursos de acción de acuerdo con las perspectivas de placer que nos ofrecen; cuando los educamos adecuadamente, juzgamos las acciones considerando lo mejor y lo peor en vez de hacerlo con base en el placer y el dolor. Pero no resulta claro qué quiere decir con esto. Cuando hemos educado nuestros apetitos básicos, ¿nos limitamos a cambiar de opinión con respecto a lo que es más placentero, identificando a éste con lo que es mejor? ¿O nos formamos una concepción de lo que es mejor de manera independiente a lo que es más placentero?

Platón sugiere que el placer y el dolor son "fuentes" o "manantiales" que deben encauzarse en la dirección correcta a fin de garantizar la felicidad. Son lo "más natural" para los seres humanos (732d4–5), y todo depende de ellos. No obstante, resultan consejeros poco inteligentes (*aphrone*, 644c6–7), y por este motivo la persona virtuosa debe controlar sus tendencias al placer y el dolor (632e1–6, 635c3–d8). Es preciso dominar sus impulsos por medio de un principio racional que discrimine lo mejor de lo peor; este principio racional es el "hilo de oro" que debe gobernarnos si queremos vivir bien (644d7–645b8).

Estas afirmaciones sobre el carácter fundamental del placer y el dolor en tanto motivos humanos, y sobre la importancia de educarlos, no implican ni excluyen una concepción hedonista de la motivación. Sería coherente que Platón aceptara el hedonismo y, a la vez, insistiera en la importancia de controlar el placer; en tal caso, sus observaciones sobre el control entrañarían que debemos aprender a regular nuestros apetitos por el placer inmediato y nuestras aversiones hacia el dolor inmediato por medio de nuestras concepciones acerca de lo que intensifica el placer y reduce el dolor a largo plazo. Pero aunque la contraposición entre lo placentero y el bien pueda explicarse en estos términos hedonistas, Platón opta por no dar cuenta de ella en esta forma. Si no podemos establecer que nos ofrece una explicación hedonista, las observaciones que hemos encontrado hasta el momento no justifican que le atribuyamos una postura hedonista.[3]

[3] El papel del placer en las *Leyes* se analiza en Stalley (1983), cap. 6.

230. *Placer y felicidad*

Podríamos suponer, no obstante, que hemos hallado una evidencia más positiva de hedonismo cuando vemos la estrecha relación que Platón pretende establecer entre las afirmaciones sobre el placer y las afirmaciones sobre la felicidad. Insiste en que, cuando elogiamos la vida virtuosa, debemos elogiarla por ser más placentera que sus rivales, y que no debemos permitir ninguna separación entre felicidad y placer. Quiere mostrar que la persona justa es feliz,[4] ya sea rica o pobre, fuerte o débil (660d11–e5), mientras que la injusta es desdichada, por sana, fuerte y poderosa que pueda ser (661d6–e4). Pero no se conforma con afirmar que el justo es más feliz que el injusto; también considera importante insistir en que el justo obtiene más placer.

Platón defiende su afirmación considerando lo que se seguiría si ésta fuera falsa; argumenta que, como las consecuencias de su falsedad son inaceptables, la afirmación debe ser verdadera. Si separamos la vida más justa de la más placentera, tendremos que decidir cuál de ellas es más feliz. Platón supone que sería intolerable, en estas circunstancias, tener que decir que la vida más placentera brinda mayor felicidad que la justa (662c5–d7). Imagina a un padre explicándole a su hijo que la vida de mayor placer es más feliz; el hijo le preguntará a su vez por qué le insiste en que sea justo, ya que sin duda el padre querrá que su hijo sea lo más feliz posible (662d7–e8).

En este punto Platón supone que no hay un buen motivo para recomendarnos una forma de vida si se admite que no propiciará nuestra felicidad más de lo que lo haría cualquiera de sus opciones. Platón no dice explícitamente que la reacción del hijo al consejo de su padre sea correcta, pero parece sugerir que lo es. Se niega incluso a considerar la posibilidad contrafáctica de que los dioses expresen lo mismo que dice el padre humano; desde su punto de vista, ni siquiera debemos contemplar la idea de que los dioses nos pidan ser justos, al tiempo que convienen en que la vida justa no es la más feliz.

Podría parecer más razonable sugerir que la vida justa es la más feliz, admitiendo a la vez que no es la más placentera; desde esta perspectiva, la felicidad máxima diverge del placer máximo. Platón, no obstante, también rechaza esta sugerencia. Señala que quien le preste atención se preguntará qué cosa bella y buena, que sea mayor que el placer, podríamos elogiar en la vida feliz. Explica esto, añadiendo: "¿Pues

[4] Sobre la relación de esta afirmación con la tesis comparativa sobre la virtud y la felicidad, véase §231.

qué podría resultar bueno para una persona buena si está separado del placer? Decidme, ¿hemos de decir que la buena reputación y la alabanza de los seres humanos y de los dioses son cosas buenas y bellas, pero que carecen de placer, mientras que la mala reputación es lo opuesto a aquéllas?" (663a1–4). Sería difícil convencer a nadie de la verdad de tal afirmación: "porque nadie estaría dispuesto a dejarse persuadir de hacer de buena gana algo que no produce más placer que dolor" (663b4–6). Aun cuando no fuera cierto que la vida más feliz es la más placentera, debemos convencer a las personas de que lo es, de modo que se inclinarán a ser justas cuando estén persuadidas de que la vida justa es la más feliz (663d6–e4). Pero al mismo tiempo Platón está convencido de que la proposición de que la vida justa reporta el máximo placer es verdadera, y no una simple ficción útil (663d2–5).

Para determinar si Platón está en lo correcto, debemos decidir cuál es el punto de vista que vamos a adoptar. Desde la perspectiva de la persona injusta y viciosa, una vida de justicia parece menos placentera, pero desde la perspectiva de la persona justa, parece más placentera, y en tal caso debemos atenernos al punto de vista del justo (663d7–8). Platón no se está ofreciendo a probar, pues, que la vida justa parecerá más placentera a quienquiera que la contemple. Tampoco implica que existe un punto de vista neutral, que no esté comprometido ni con la justicia ni con la injusticia, desde el cual podamos ver que el justo obtiene mayor placer que el injusto. A fin de convencernos de que la persona justa obtiene mayor placer, debemos convenir primero en que el punto de vista del injusto está distorsionado y que no hay un punto de vista neutral.

Platón retoma la cuestión sobre la relación entre el placer y la felicidad en otro pasaje, donde enfatiza que el deseo de obtener placer es fundamental. Queremos que en nuestra vida como un todo el placer exceda al dolor; "si decimos que queremos algo contrario a esto (o "fuera de esto"; *para touto*,[5] ello se debe a cierta ignorancia e inexperiencia acerca de los estilos de vida que realmente existen" (733d4–6). La explicación que demos a la concepción de Platón a este respecto depende de la manera en que interpretemos "*para touto*". Si quiere significar que carecemos de deseos o motivos aparte del deseo

[5] Los traductores interpretan *para touto*, 733d4, como "fuera de esto" (Saunders (1970)); "cualquier otra consideración que no sea la preponderancia del placer" (England (1921)); "cualquier objeto aparte de los ya mencionados" (Taylor (1934)); "si par hasard nous prétendons avoir quelque désir en dehors de ces limites" (Des Places y Diès (1951)). El pasaje se discute en Stalley (1983), pp. 67–69.

de obtener el máximo placer y el mínimo dolor, está afirmando una forma extrema del hedonismo psicológico. Ésta, sin embargo, no parece ser la concepción que expresa habitualmente en las *Leyes*. Sólo debemos atribuírsela aquí si lo requieren las otras observaciones que expone en este contexto.

Cuando explica por qué la vida virtuosa contiene más placer que la viciosa, Platón señala que esta concepción será aceptada por quienquiera que "conozca" esta forma de vida (733e6–734a8). ¿Qué implica "conocer" en este lugar? Podríamos suponer (1) que Platón tiene en mente a un observador neutral que ha contemplado a las personas virtuosas y viciosas y que llega a esta conclusión después de hacer comparaciones desde su perspectiva neutral. Como alternativa, podríamos suponer (2) que Platón se refiere a alguien que sabe lo que es llevar una vida virtuosa debido a que es la que él lleva. Si Platón adopta el primer punto de vista, va más allá de lo que dijo en el pasaje anterior, donde se limitó a las afirmaciones hedónicas expresadas desde la perspectiva de la persona virtuosa. Si adopta el segundo punto de vista, está repitiendo lo que dijo en el pasaje previo.

Una observación al comienzo de nuestro pasaje presente indica que Platón podría estar adoptando el segundo punto de vista. Sostiene que deberíamos elogiar la vida más bella con base en que "si uno está dispuesto a probarla y no le rehúye durante su juventud, resulta más elevada con respecto a lo que todos buscamos, mayor goce y menor dolor a lo largo de toda la vida" 733a1–4). En este punto Platón reconoce que la aceptación de la virtud marca una diferencia con relación al placer que se obtiene en la vida. Por desgracia, la observación sigue siendo ambigua. Podría significar (1) que podemos ver desde una perspectiva neutral que alguien que acepta el punto de vista virtuoso logra una vida más placentera, o (2) que alguien que acepta el punto de vista virtuoso juzgará que la vida de la persona virtuosa es más placentera.[6] La primera interpretación obliga a Platón a reconocer una perspectiva neutral para hacer comparaciones de placer y dolor. La segunda interpretación le permite insistir en que las comparaciones deben hacerse desde el punto de vista virtuoso o desde el vicioso.

No podemos llegar a una conclusión segura sobre la actitud de Platón hacia el placer de la vida virtuosa. Pero no tenemos motivo para concluir que dice algo inconsistente con la discusión más detallada

[6] Esta ambigüedad es observada por Crombie (1962), I, p. 271.

que desarrolla en las *Leyes*. En esta discusión rechaza todo punto de vista neutral. En cambio, argumenta que a fin de entender el mayor placer general que tiene la vida del justo, debemos primero convenir en que la persona justa estima correctamente el placer comparativo.

Si esto es lo que Platón quiere decir, las afirmaciones que hace en las *Leyes* se apoyan en la clase de argumento que se desarrolla en el *Filebo*. Si el valor de un placer no ha de ponderarse independientemente del valor de su objeto, no es posible entonces ponderar correctamente el valor de los distintos placeres sin basarse en juicios sobre el valor de los estados y las actividades que constituyen los objetos de los placeres. En tal caso debemos fundarnos en el punto de vista correcto para evaluar los objetos de los diferentes placeres.[7]

Si Platón adopta esta perspectiva, nos sentiremos menos sorprendidos de que parezca hacer grandes concesiones al hedonismo, al rechazar la postura aparentemente razonable que elogia la vida justa como la mejor, pero no necesariamente como la más placentera. Esta postura parece razonable en tanto supongamos que podemos juzgar lo que es más y menos placentero con base en un criterio puramente cuantitativo que sea independiente de nuestro juicio de valor acerca de los objetos del placer. Si tal supuesto es correcto, entonces la afirmación de que la vida virtuosa es más placentera parece ser una hipótesis empírica bastante arriesgada. Sin embargo, Platón no la toma como una hipótesis empírica, sino como una consecuencia de reconocer que la vida virtuosa es la mejor y de entender la relación del placer con el valor no hedónico. Si suponemos que la vida virtuosa puede no ser la más placentera, estaríamos dando por sentada, desde el punto de vista de Platón, la concepción del valor hedónico que él ataca en el *Filebo*.

231. *Virtud y felicidad*

Tal como las afirmaciones de Platón sobre el placer parecen a veces establecer una afirmación más decidida de lo que puede justificar acerca de la conexión entre la vida virtuosa y la vida placentera, algunas de sus observaciones sobre la virtud y la felicidad parecen decir más de lo que lo hemos visto expresar en otros lugares. En el caso del placer y la felicidad, hemos encontrado que la apariencia es engañosa; ¿se aplica esto mismo a la virtud y la felicidad?

[7] Stalley (1983), p. 63, critica la afirmación de Platón de que la vida virtuosa es la más placentera.

Surgen dificultades especiales de las observaciones que parecen ir más allá de la tesis comparativa platónica de que la persona justa es, en todas las circunstancias, más feliz que cualquier otra. En la *República* Platón sostiene esta tesis en contraposición con la tesis de la suficiencia socrática, según la cual la persona justa es feliz. En las *Leyes*, no obstante, parece afirmarse a veces la tesis de la suficiencia. En Magnesia a todos se les enseñará a creer que el virtuoso "es feliz y bienaventurado, independientemente de si es alto y fuerte o bajo y débil, y sin importar si es o no rico" (660e3–5). Dentro de este contexto, resulta comprensible que Platón no explique, como lo hacen Glaucón y Adimanto en el libro II de la *República*, cuáles podrían ser las circunstancias adversas para la persona justa que es desafortunada; ¿pero pretende que generalicemos a partir de sus observaciones en este lugar y que inferamos que, por adversas que sean las circunstancias externas, la persona justa es feliz?

Ésta no es la única forma de generalizar a partir de las afirmaciones con las que los magnesios defienden la vida virtuosa. En nuestro pasaje presente, Platón señala que no necesitamos una marcada abundancia de bienes no morales para ser felices; podemos serlo sin ser tan ricos como Creso (*cfr.* Ar. *EN* 1179a1–16). Esto no llega a ser una afirmación de que podemos ser felices independientemente de los bienes no morales que nos falten e independientemente de los males no morales que suframos. Como Platón no sostiene esta afirmación más fuerte, no rebate la concepción socrática de que la virtud basta para alcanzar la felicidad.

Estas afirmaciones sobre la virtud y la felicidad deberían estar relacionadas con la concepción platónica de la relación de los bienes no morales con la virtud y el vicio. En el *Eutidemo* Sócrates intenta conciliar la idea de que los bienes no morales poseen un valor positivo con su creencia de que la virtud es suficiente para la felicidad; argumenta que para el virtuoso aquéllos son "bienes mayores" que sus opuestos. En las *Leyes* Platón afirma menos ambiguamente que la riqueza, la salud y otros bienes reconocidos son malos para la persona viciosa, ya que le permiten actuar en forma aun más profundamente viciosa, y que son buenos para la persona buena, porque ésta los utiliza correctamente para actuar de manera virtuosa (661b4–d4; *cfr. M.* 88b–d).[8] Ésta es la razón de que no querramos que las personas obtengan respuesta a sus plegarias a menos que tales plegarias estén guiadas por

[8] Sobre el *Eutid.*, véase §40. Con respecto al *M.*, véase §97.

la sabiduría, llevándolas a pedir bienes externos que serán verdaderamente buenos para ellas (687d1–e9). Según lo explica Aristóteles, no deberíamos pedir bienes externos en nuestras oraciones a menos que tengamos la sabiduría que nos permita utilizarlos correctamente, de modo que en verdad nos resulten buenos (*EN* 1129b1–6).

Estas afirmaciones sobre la relación de los bienes externos con la virtud sugieren que Platón considera que éstos contribuyen a la felicidad de la persona virtuosa, ya que, siendo buenos para ella, deben propiciar la felicidad, si ésta incluye todos los bienes intrínsecos. No podemos inferir con seguridad absoluta que Platón toma los bienes externos como necesarios para la felicidad, pues no nos es posible decir a ciencia cierta que en las *Leyes* Platón sostiene esta concepción globalizadora de la felicidad. Aun así, resulta bastante difícil creer que no la sostiene, porque repudia la concepción de que la vida virtuosa no es la más placentera, insistiendo en que si es la más feliz, debe ser la que reditúa el mayor placer. Es fácil ver por qué sostiene esa concepción si afirma una concepción globalizadora de la felicidad; pero resulta menos fácil si cree que hay bienes importantes que no están incluidos en la felicidad.

Los objetivos políticos de las *Leyes* refuerzan el argumento para atribuirle una concepción globalizadora de la felicidad a Platón. Aunque suele subrayar la superioridad de los bienes del alma, específicamente las virtudes, sobre los bienes corporales y externos (por ejemplo, 631b6–d1, 697a10–c4, 728c9–729b2, 743c5–744a7), también defiende la búsqueda de bienes no psíquicos, en su lugar adecuado. No se expresa como si los defendiera en aras de otro bien que no sea la felicidad. Por el contrario, supone que el objetivo apropiado de la legislación es la felicidad de la ciudad y los ciudadanos (683b1–6, 697a10–b2, 743c5–6). Las leyes de Magnesia se encaminan a procurar la felicidad de los ciudadanos no sólo porque anteponen la virtud a los bienes no morales (podríamos hacer esto y, al mismo tiempo, descuidar la consecución de los bienes no morales), sino también porque disponen la búsqueda efectiva de los bienes no morales subordinándola adecuadamente a la virtud.

Por estos motivos no debemos suponer que el diálogo de las *Leyes* se aleja de la tesis comparativa sobre la justicia y la felicidad. Por el contrario, esta tesis les da un sentido significativo a los repetidos comentarios de Platón sobre la jerarquía de los bienes. Sería difícil entender la jerarquía si le atribuyéramos a Platón la tesis de la suficiencia; no tenemos un buen motivo para interponer esta dificultad

en el camino hacia la comprensión de las *Leyes*. Como la tesis comparativa se adecua perfectamente a las *Leyes*, tenemos también otra razón (aunque es cierto que no basta por sí sola) para atribuírsela a Platón en la *República*, pues las afirmaciones que hace en aquella obra sobre la jerarquía de los bienes encajan de manera natural en esta última; en ambos diálogos Platón se muestra categórico con respecto a la contribución suprema de la justicia a la felicidad, sin excluir por completo de ésta a los bienes no morales.

232. *Las virtudes cardinales*

En el *Político* Platón afirma una oposición entre la valentía y la templanza que parece marcar una clara discrepancia con la *República*; pero resulta difícil determinar hasta dónde está realmente en desacuerdo con la sustancia de la explicación de la virtud que ofrece en este diálogo. Las *Leyes* plantean dificultades similares, tanto internamente como en comparación con la *República*.[9]

En algunos lugares Platón parece no tener ninguna duda sobre la separabilidad de la virtudes; les critica a los espartanos su preocupación por la valentía con exclusión de las otras virtudes. Entre las partes de la virtud, la valentía es la cuarta en importancia (630c6–d1, 631a2–8). Esta concepción trata a la valentía como una tendencia natural, presente en los niños y en los animales (963e1–8) y claramente separable de la templanza y de las otras virtudes. La simple valentía es tratada de la misma manera en que se la aborda en el *Político*, como una natural falta de miedo; lleva a las personas a sentirse confiadas, hasta impetuosas, en la consecución de sus fines, a pesar de cualquier peligro u obstáculo que puedan afrontar. Esta tendencia no es buena si no se encuentra moderada, ya que puede alentarnos a persistir en los propósitos malos tanto como en los buenos; si no está combinada con la templanza, hace que la persona se vuelva aun más desenfrenada e intemperante (696b6–10).

En el *Político* Platón trata a la templanza como una tendencia natural paralela a la valentía, con aspectos buenos y malos contrapuestos. En las *Leyes* este papel aparece menos marcado, y Platón parece vacilar si puede establecerse realmente un paralelo con la valentía. Cuando el ateniense pregunta si la templanza es honorable sin las otras virtudes,

[9] La consistencia de las *Leyes* acerca de las virtudes se discute en Görgenmanns (1960), pp. 113–155; Stalley (1983), cap. 5.

Megilo no sabe a ciencia cierta qué contestar, y el ateniense señala que tiene razón en sentirse inseguro, porque si bien la templanza es un componente de algo que amerita honor, no resulta tan claro que amerite honor por sí sola (696d4–e6). Más adelante, a esta tendencia natural se le da el nombre de "templanza popular" (710a3–b2), en oposición al estado al que nos referimos cuando "obligamos a la templanza a ser también sabiduría" (710a5–6).[10]

Al reconocer que un tipo de templanza requiere de sabiduría, Platón sugiere que también podríamos reconocer un tipo de valentía que requiere de sabiduría, en contraposición con la forma primitiva de valentía cultivada por los espartanos. Platón parece comprometerse con esta concepción de la valentía en la medida en que reconoce que ésta y la templanza son productos de la educación moral; desde la niñez, a las personas se les enseña a ser valientes superando sus temores, y se les enseña a ser templadas moderando sus placeres (791b10–c2, 815e4–816a3). Lo que las personas adquieren con la educación no es sólo una tendencia más firme a realizar las acciones propias de las personas que son naturalmente valientes y templadas; se las educa para resistir a los temores y placeres en las circunstancias apropiadas. Ésta es la razón de que se necesite de una educación moral correcta para que la gente sea "valiente sin atenuantes, y libre" (635d5–6). Al hablar de "valentía sin atenuantes", Platón reconoce los fundamentos para decir que la "valentía" de las personas que son temerarias por naturaleza no constituye la genuina virtud de la valentía (la valentía "sin atenuantes"), sino únicamente su base natural. Al señalar que la justicia es resultado de la combinación de la sabiduría, la templanza y la valentía, parece estar hablando de la valentía que se encuentra en la persona virtuosa, no la que se encuentra en la persona simplemente temeraria.

Si ésta es la explicación correcta de la valentía y la templanza, sigue resultando desconcertante que Platón se refiera a ellas de estas dife-

[10] La interpretación de Saunders (1978), "un uso exagerado y deformado del lenguaje", parece ir más allá del griego al sugerir que existe algo efectivamente incorrecto o forzado al emplear "templanza" para la condición que incluye a la sabiduría. La de Taylor (1934), un "sentido elevado y forzado" (siguiendo a England (1921)) transmite la misma sugerencia injustificada. (Des Places y Diès (1951) lo interpretan en modo semejante.) La traducción de Robin (1960) es mejor: "à laquelle on donnerait une certaine noblesse, en attribuant de force à la modération dans les actes le nom de sagesse dans la pensée". Görgenmanns (1960), p. 133, discute el pasaje.

rentes maneras. ¿No habría resultado más claro si se hubiera limitado a acusar a los espartanos de cultivar una tendencia que es el punto de partida de la valentía, descuidando el cultivo de la virtud misma, la cual requiere también de las otras virtudes cardinales? Quizá Platón rehúye la paradójica afirmación de que los espartanos —que son universalmente reconocidos como soldados valientes— no lograron cultivar la valentía. Pero no debería haber rehuido esta paradoja, ya que en cuanto entendemos lo que quiere decir al reconocer la valentía como una virtud, podemos ver que, si negara que los espartanos han cultivado la valentía, no estaría negando ningún hecho evidente a su respecto.

Incluso si Platón debe convenir con la distinción aristotélica entre la "virtud natural" y la "virtud total" de la valentía o la templanza, sigue pareciendo que no se decide a sostener que todas las virtudes son en realidad una sola virtud, y por lo tanto parece rechazar la Tesis de la Unidad socrática. Se supone que los miembros del Consejo Nocturno aprenden lo que las virtudes tienen en común, de manera que entienden tanto lo "uno" como lo "múltiple" (965c9–e2), pero la forma en que Platón formula este punto no compromete la pluralidad de las virtudes. Lo "uno" que reconocen los consejeros es el rasgo común de las distintas virtudes, el rasgo que las hace virtudes a todas; pero reconocer este rasgo común no implica que no sean virtudes distintas. Platón parece sentirse lo suficientemente impresionado por la diferencia entre las fuentes naturales de las diversas virtudes para insistir en que, aunque se combinen en una personalidad regida por la justicia y la sabiduría, siguen siendo virtudes diferentes. A este respecto podría estar expresando en términos más claros la concepción que se acepta en la *República*.[11]

233. *Sabiduría y virtud*

Entre las virtudes, Platón le concede una especie de primacía a la sabiduría (*phronēsis*). Señala que, en vez de orar para obtener cualquier cosa que deseemos, deberíamos preferir que nuestros deseos sean guiados por la sabiduría (687e5–9) y que el "rector de toda virtud" es "la sabiduría, el entendimiento y la opinión, a los que le siguen la pasión (*erōs*) y el apetito (*ephitumia*)" (688b1–4). La sabiduría pertenece a la parte racional del alma, al "hilo de oro" que regula nuestra búsqueda

[11] Sobre la actitud de la *Rep.* hacia la unidad de las virtudes, véase §166.

de placer y nuestra aversión al dolor por referencia a la consideración de lo que es mejor y lo que es peor (644c9–645b8). Necesitamos sabiduría para cerciorarnos de que usamos correctamente los bienes no morales (631c4–5), y la sabiduría misma es la rectora de los bienes del alma (631c5–d1).

¿Qué se requiere para esta sabiduría? Se la contrapone con la "necedad" (*amathia*). La persona necia reconoce que algo es bello y bueno, pero lo aborrece, o bien reconoce que algo es vil (*ponēros*) e injusto, pero aun así le encanta y lo acoge gustosamente (689a5–7). La necedad es la discordia entre la opinión racional, por un lado, y el placer y el dolor por el otro (689a7–9). Esta explicación de la necedad sugiere que la sabiduría implica la concordia entre el juicio racional y el placer. Platón se limita a decir que la concordia es necesaria para la sabiduría: "Pues de qué manera [. . .] podría tener lugar incluso la mínima sabiduría sin concordia? No podría. Por el contrario, la concordia más bella y grandiosa sería la que merecería más apropiadamente el nombre de sabiduría suprema (*sophia*)" (689d4–7).

Esta observación sugiere que no debe identificarse la sabiduría con ninguna condición cognoscitiva específica, sino con la armonía psíquica. De hecho, se vuelve muy difícil distinguir la sabiduría de la templanza; aun más, la clase de templanza que va más allá de ser una tendencia natural parece incluir a la sabiduría (710a5–6). No obstante, si hay que identificar a la sabiduría con la templanza, resulta difícil entender por qué Platón considera a la sabiduría como la rectora de las virtudes y a la templanza —la virtud desarrollada, no la tendencia natural— como una de las virtudes subordinadas a aquélla (631c5–7). Se supone que la sabiduría se diferencia de las otras virtudes en la medida en que implica un juicio racional (963e5–8), y por lo tanto no puede ser una mera armonía psíquica.

Es difícil, pues, a pesar de lo que dice Platón acerca de la discordia y la concordia, suponer que la persona necia y la persona sabia pueden convenir en todos sus juicios valorativos racionales. Si coincidieran en esto, sólo se diferenciarían en la medida en que los sentimientos de placer y dolor de la persona sabia serían consecuencia de sus juicios de valor, mientras que los placeres y dolores de la persona necia estarían en conflicto con ellos. Si éste fuera el argumento de Platón, la persona sabia se diferenciaría de la necia sólo porque la parte no racional de su alma sería distinta. Indudablemente, no es ésta la conclusión a la que Platón pretende llegar.

¿De qué manera debemos entender entonces la relación entre concordia y sabiduría? La postura de Platón se vuelve comprensible si distinguimos el juicio de la persona necia de que x es bello y bueno de su juicio de que x es bueno, consideradas todas las cosas, para ella. Sus sentimientos de placer pueden divergir de sus juicios racionales porque no está convencida de que x contribuirá a su propia felicidad. Si esto es correcto, entonces la persona sabia difiere de la necia por cuanto reconoce que lo bello y lo bueno es también bueno para ella; vale decir, la han convencido los argumentos que Platón quiere ver universalmente aceptados en Magnesia.

Si suponemos que el placer y el dolor siguen a los juicios que uno se forma sobre la propia felicidad, podemos ver entonces por qué la divergencia entre los juicios racionales de la persona sabia y la persona necia llevan también a una divergencia en sus juicios hedónicos. Esta relación entre los juicios sobre la felicidad y los juicios sobre el placer no resulta sorprendente si convenimos con la afirmación que Platón hace en el *Filebo* acerca de que algunos placeres se encuentran vinculados internamente con sus objetos.

De este modo, los juicios sobre el bien y el mal afectan las tendencias de las personas a sentir placer y dolor. Sería también razonable que Platón subrayara la influencia del placer y el dolor en los juicios valorativos. En el libro IV de la *República* sugiere que el placer y el dolor, cuando están desviados, tienden a causar irresolución en cuanto a las opiniones.[12] Se trata del tipo de irresolución a la que se refiere Aristóteles cuando dice que se requiere de la templanza para preservar la sabiduría, porque el placer desviado "corrompe el principio" (*EN* 1140b11–20). Si Platón pretende enfatizar este papel del placer y el dolor en la formación y la conservación de los juicios de valor verdaderos, no necesita reducir la sabiduría a un acuerdo entre las partes del alma, como tampoco necesita sugerir que las personas sabias sólo difieren de las necias en que sus partes no racionales se encuentran en buena condición.

Las diferentes observaciones que Platón hace en las *Leyes* sobre la sabiduría parecen totalmente asistemáticas. Habla de distintos aspectos de la sabiduría, sin explicar de qué manera encajan unos con otros. No obstante, la apariencia asistemática de sus observaciones puede ser un poco engañosa, pues cuando preguntamos de qué manera sería razonable unirlas, advertimos que tienen afinidades tanto

[12] Sobre la función del placer, véase §165; Stalley (1983), pp. 52–54.

con el libro IV de la *República* como con la concepción aristotélica de la sabiduría. Aunque no podemos estar seguros de que ésta sea la concepción sistemática en la que Platón se apoya, ofrece una explicación razonable de lo que dice.

234. *Las condiciones de la sabiduría*

Aunque las observaciones que expresa Platón en las *Leyes* acerca de la sabiduría y la templanza quizá no reflejan ninguna discrepancia grave con la *República*, parece alejarse más marcadamente de su concepción anterior cuando considera quién posee sabiduría. En la *República* Platón pretende consistentemente, a pesar de ciertas apariencias en sentido contrario, exigirle sabiduría a toda persona virtuosa.[13] Este requisito implica que sólo los gobernantes de la ciudad ideal —y en última instancia, pues, a los filósofos— pueden tener una virtud genuina, mientras que las clases inferiores de la ciudad ideal se guían por sus partes no racionales. Aunque sus almas poseen partes racionales y estas partes racionales absorben los valores correctos, los miembros de las clases inferiores se guían por la fuerza de diversos deseos, no por la autoridad de aquéllas.

En las *Leyes* la distinción entre conocimiento y opinión verdadera sigue siendo importante, y la sabiduría se identifica a veces con el conocimiento (*epistēmē*); es lo que poseen los miembros del Consejo Nocturno (632c4–6). En todo caso, desde el punto de vista moral, los miembros del Consejo Nocturno tienen el tipo de conocimiento que se atribuye a los filósofos en la *República*. Se espera que reconozcan la *F* única que está presente en las múltiples *F* (962d1–964b6, 965b7–966b8) y que tengan una concepción del objetivo que guía y regula todas las leyes e instituciones de la ciudad (962a5–c3; *cfr. Rep.* 519b7–c7). Estas exigencias son paralelas a las que se imponen a los filósofos en los libros V al VII de la *República*.

Sin embargo, tales exigencias no se aplican a todo lo que en las *Leyes* Platón llama sabiduría. Espera que todos los ciudadanos tengan el tipo de educación que les permita dejarse regir por la parte racional del alma, el "hilo de oro" que controla sus sentimientos de placer y dolor (644c4–645c6), y cree que cuando los ciudadanos hayan alcanzado esta condición, tendrán todas las virtudes cardinales, incluyendo la sabiduría (631c1–d1, 688a1–b3). En tal caso la sabiduría debe requerir

[13] Acerca de la virtud y la sabiduría, véanse del §162 al §164.

menos que el nivel de conocimiento exigido al Consejo Nocturno. De hecho, hemos visto que en algunos lugares Platón advierte que no se debe exagerar el carácter puramente cognoscitivo de la sabiduría; nos dice que prefiere a la persona que posee un alma bien ordenada a la persona que tiene una capacidad intelectual mucho mayor en un alma desordenada (689c6–e2).

Estas afirmaciones podrían llevarnos a sospechar que la diferencia aparente entre la *República* y las *Leyes* no refleja una diferencia teórica genuina. Pues (podríamos sugerir) lo que Platón dice sobre la sabiduría en las *Leyes* no es realmente distinto de lo que dice sobre la opinión correcta en la *República*. Cuando en las *Leyes* se concede la sabiduría a todos los ciudadanos y no sólo a la clase superior, Platón no necesita decir que han logrado algo que las clases inferiores de la *República* no habían alcanzado; puede limitarse a señalar que lo que lograron las clases inferiores de la *República* merece considerarse como sabiduría (en el sentido restringido que introduce en las *Leyes*).[14]

Deberíamos rechazar este intento por conciliar la *República* con las *Leyes*. En esta última obra, Platón impone a los ciudadanos comunes exigencias que no impone en la primera, y al proceder así muestra que no está sólo reformulando la concepción de la *República* en términos diferentes. No hay nada en este diálogo que se corresponda con la exigencia de que la educación moral deba encaminarse a que la parte racional obtenga el control. De hecho, cuando en la *República* se discute este tema, la diferencia con las *Leyes* resulta significativa. Platón argumenta que la segunda mejor opción consiste en ser regido por la propia razón y sabiduría, pero si esto no es posible, lo más adecuado es dejarse regir por la razón y la sabiduría de otra persona; esta segunda condición es la que Platón pretende imponer a las clases inferiores de la ciudad ideal (*Rep.* 590c2–d6). No dice ni implica que la sabiduría y la razón del gobernante guíen al súbdito a través de la razón y la sabiduría de este último, lo cual no es sorprendente dado que jamás sugiere que los miembros de las clases inferiores estén gobernados por su propia parte racional.[15] Las *Leyes*, por el contrario, es muy explícita precisamente en los puntos que la *República* pasa por alto. Platón conviene en que la sabiduría de los ciudadanos comunes depende de la sabiduría de otras personas; aun así, insiste en que la

[14] Sobre las clases inferiores en la *Rep.*, véanse del §159 al §163.

[15] Véase cap. 18, nota 33. Compárese con Kraut (1973a), pp. 216–222.

sabiduría y el control de la razón constituyen la condición que logran los ciudadanos comunes.

¿Espera Platón algo más de las personas cuando tienen sabiduría que lo que esperaría de ellas si sólo tuvieran una opinión correcta? En algunos pasajes sorprendentes e importantes de las *Leyes*, pone en claro que espera que exhiban un rasgo distintivo del conocimiento en contraposición con la opinión. Deben entender por qué las cosas que se les dice que son correctas y buenas son realmente correctas y buenas; no deben limitarse a aceptar la palabra de los demás. Para explicar esta exigencia, Platón introduce una comparación con los médicos. Por una parte, el médico esclavo, que también trata a los esclavos, se limita a dar órdenes sin ofrecer razón alguna de éstas. Por la otra, el médico libre, que trata a las personas libres, explica por qué el tratamiento prescrito es el mejor para los pacientes. En vez de limitarse a dar órdenes, el médico libre discute las enfermedades de los pacientes con éstos y les dice lo necesario para convencerlos de que el tratamiento que les está prescribiendo es el mejor para su caso (719e7–720e5). Esta discusión implica comunicarle cierto conocimiento teórico al paciente; como observa Platón, un espectador que escuche a los médicos libres podría criticarles que tratan al paciente como a un estudiante de medicina, no como a un paciente (857c6–e6).[16]

En Magnesia, se supone que la ciudad sigue las costumbres del médico libre. Convence y educa a los ciudadanos explicándoles por qué una ley determinada es razonable, de modo que puedan comprender la intención de la ley y reconocer el propósito del legislador (822e4–823a6). Los prefacios de las leyes pretenden desempeñar esta función explicativa, de suerte que la legislación no se limite a dar órdenes como un tirano arbitrario (720c6–7, 821a2–5, 859a1–6).

Evidentemente, la clase de comprensión y justificación que adquiere el ciudadano al ser persuadido por las autoridades de Magnesia es distinta de la que se supone que alcanzan los miembros del Consejo Nocturno; pero no es completamente diferente en especie. En ambos casos Platón conviene en que las personas genuinamente virtuosas deben ser capaces de "dar una explicación" de lo que hacen y creen, y esta explicación debe indicar por qué las acciones que suponen correctas son realmente correctas. Resulta difícil entender cómo

[16] La naturaleza y el propósito de la persuasión se discuten en Bobonich (1991), esp. p. 386.

podrían proceder de este modo si no reconocieran algunos rasgos comunes de, digamos, la justicia y la templanza que las hace buenas para la persona justa y templada.

En la *República* Platón reconoce que la exigencia de una explicación y una justificación puede satisfacerse en grados diferentes. La tercer etapa de la imagen de la Línea se refiere a un tipo de conocimiento y, por lo tanto, debe referirse a alguien que ha respondido hasta cierto punto a la exigencia de una explicación; pero Platón advierte que podemos dar una explicación que sustente nuestras opiniones morales iniciales sin ser necesariamente capaces de demostrar por qué esa explicación es la correcta. Esta división entre dos grados de conocimiento no se utiliza en la *República* para justificar la atribución de ningún conocimiento a las clases inferiores de la ciudad ideal (porque están todas en la etapa inicial de la Línea), pero podría sugerir el argumento general que Platón explota en las *Leyes*.

La exigencia de sabiduría y comprensión muestra que las *Leyes* difiere sustancial, y no sólo verbalmente, de la *República*. Platón cree que los ciudadanos comunes deberían tener cierto nivel de sabiduría porque considera razonable esperar un nivel de comprensión que vaya más allá de la simple aceptación de lo que a uno se le dice. Platón retiene la convicción socrática de que la virtud requiere de entendimiento y razón además de una conducta y una opinión correctas. Sócrates, en los diálogos de juventud, no confronta las implicaciones de su convicción; en particular, no señala cuántas personas cabe esperar que satisfagan esta exigencia de explicación racional. En la *República* Platón se apoya en la convicción socrática para justificar su afirmación de que sólo algunos pueden ser virtuosos. En las *Leyes* implica que la postura de la *República* es demasiado restringida; pretende conservar la convicción socrática, mientras que al mismo tiempo insiste en que ésta coloca a la virtud dentro del alcance de las personas comunes. A este respecto, las *Leyes* es más fiel que la *República* al espíritu de la indagación moral socrática.

BIBLIOGRAFÍA

Ackrill, J.L. (1974), "Aristotle on Eudaimonia", *PBA*, 60, pp. 339–359. Reproducido en Rorty (1980), cap. 2.

Adam, J. (comp.) (1902), *The Republic of Plato*, 2 vols., Cambridge.

——y A.M. Adam (comps.) (1893), *Plato: Protagoras*, Cambridge.

Adams, D., 1992, "The *Lysis* Puzzles", *HPQ*, 9, pp. 3–17.

Adkins, A.W.H. (1960), *Merit and Responsibility*, Oxford.

——(1963), "'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle", *CQ*, 25, pp. 209–220.

——(1973), "*Aretê, Technê*, Democracy, and Sophists", *JHS*, 93, pp. 3–12.

——(1975), "Merit, Responsibility, and Thucydides", *CQ*, 28, pp. 209–220.

Allen, R.E. (1970), *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, Londres.

Annas, J. (1975), "On the 'Intermediates'", *AGP*, 57, pp. 146–166.

——(1977), "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism", *Mind*, 86, pp. 532–554.

——(1978), "Plato and Common Morality", *CQ*, 28, pp. 437–451.

——(1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.

——(1982), "Aristotle on Inefficient Causes", *PQ*, 32, pp. 311–326.

——(1985), "Self-Knowledge in Early Plato", en O'Meara (1985), cap. 5.

——(1992), "Plato the Sceptic", *OSAP*, supl., pp. 43–72.

Anton, J. y G. Kustas (comps.) (1971), *Essays on Ancient Greek Philosophy*, Albany.

——y A. Preus (comps.) (1983), *Essays on Ancient Greek Philosophy, II*, Albany.

——(1989), *Essays on Ancient Greek Philosophy, III*, Albany.

Archer-Hind, R.D. (comp.) (1894), *Plato's Phaedo*, 2a. ed., Londres.

Austin, J.L. (1979), "The Line and the Cave in Plato's *Republic*", en Urmson y Warnock (1979), cap. 13.
Barnes, J. (H. Maconi) (1988), "Nova non philosophandi philosophia", *OSAP*, 6, pp. 231–253.
——(1991), "Enseigner la vertu?", *RP*, 181, pp. 571–589.
Benson, H.H. (1989), "A Note on Eristic and Socratic Elenchus", *JHP*, 27, pp. 591–599.
——(1990a), "The Priority of Definition and the Socratic Elenchus", *OSAP*, 8, pp. 19–65.
——(1990b), "Misunderstanding the 'What is F-ness?' Question", *AGP*, 72 (1990), pp. 125–142. Reproducido en Benson (1992), cap. 8.
——(1990c), "Meno, the Slave-Boy, and the Elenchos", *Phr*, 35, pp. 128–158.
——(comp.) (1992), *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford.
Beversluis, J. (1987), "Does Socrates Commit the Socratic Fallacy", *APQ*, 24, 1987, pp. 211–223. Reproducido en Benson (1992), cap. 7.
Bluck, R.S. (comp.) (1961), *Plato's Meno*, Cambridge.
Blundell, M.W., 1989, *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge.
Bobonich, C. (1991), "Persuasion, Compulsion, and Freedom in Plato's *Laws*", *CQ*, 41, pp. 365–388.
Bolotin, D. (1979), *Plato's Dialogue on Friendship*, Ítaca.
Bolton, R.H. (1975), "Plato's Distinction between Being and Becoming", *RM*, 29, pp. 66–95.
Bosanquet, B. (1906), *A Companion to Plato's Republic*, 2a. ed., Londres.
Bostock, D. (1986), *Plato's Phaedo*, Oxford.
Boutroux, E. (1912), *Historical Studies in Philosophy*, E.T., Londres.
Brandwood, L. (1976), *A Word Index to Plato*, Leeds.
——(1990), *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge.
——(1992), "Stylometry and Chronology", en Kraut, 1992a, cap. 3.
Brickhouse, T.C. y N.D. Smith (1984), "Vlastos on the Elenchus", *OSAP*, 2, pp. 185–195.
——, 1987, "Socrates on Goods, Virtue and Happiness", *OSAP*, 5, pp. 1–27.
Brochard, V. (1912), *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París.
Brown, L. (1991), "Connaissance et réminiscence dans le 'Ménon'", *RP*, 181, pp. 603–619.

Brunschwig, J. (1991), "Pouvoir enseigner la vertu?" *RP*, 181, pp. 591–602.
Burnet, J. (comp.) (1900–1907), *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford.
——(1924), *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito*, Oxford.
Burnyeat, M.F. (1971), "Virtues in Action", en Vlastos (1971b), cap. 10.
——(1977), "Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus, and G.E. Moore", *Phil*, 52, pp. 381–398.
——(1987), "Platonism and Mathematics: A Prelude to Discussion", en Graeser, 1987, pp. 213–240.
Bury, R.G. (comp.) (1897), *Plato's Philebus*, Cambridge.
Butler, J. (1970), *Fifteen Sermons*, T.A. Roberts (comp.), Londres.
Calvert, B. (1970), "Forms and Flux in Plato's *Cratylus*", *Phr*, 15, pp. 26–47.
Cambiano, G. (1991), "Remarques sur Platon et la 'techne'", *RP*, 181, pp. 407–416.
Canto, M. (trad.) (1987), *Platon: Gorgias*, París.
Cherniss, H.F. (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. 1, Baltimore.
Classen, C.J., (comp.) (1976), *Die Sophistik*, Darmstadt.
Cohen, S.M. (1971), "Socrates on the Definition of Piety", *JHP*, 9, pp. 1–13. Reproducido en Vlastos (1971b), cap. 8.
Cooper, J.M. (1973), "The *Magna Moralia*, and Aristotle's Moral Philosophy", *AJP*, 94, pp. 327–349.
——(1977a), "The Psychology of Justice in Plato", *APQ*, 14, pp. 151–157.
——(1977b), "Plato's Theory of the Human Good in the *Philebus*", *JP*, 74, pp. 714–730.
——(1982), "The *Gorgias* and Irwin's Socrates", *RM*, 35, pp. 577–587.
——(1984), "Plato's Theory of Human Motivation", *HPQ*, 1, pp. 3–21.
Cooper, N. (1966), "The Importance of *Dianoia* in Plato's Theory of Forms", *CQ*, 16, pp. 65–69.
——(1968), "Pleasure and Good in Plato's *Philebus*", *PQ*, 18, pp. 12–15.
Cope, E.M. (trad.) (1883), *Plato: Gorgias*, Londres.
Cornford, F.M. (1912), "Psychology and Social Structure in the *Republic*", *CQ*, 6, pp. 246–265.
——(1935), *Plato's Theory of Knowledge*, Londres.
——(1937), *Plato's Cosmology*, Londres.

——(1952), *Principium Sapientiae*, Cambridge.
Creed, J.L. (1973), "Moral Values in the Age of Thucydides", *CQ*, 23, pp. 213–231.
Croiset, M. and Bodin, L. (trads.) (1923), *Platon: Oeuvres Complètes*, vol. 3, París.
Crombie, I.M. (1962–1963), *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Londres.
Cross, R.C. y A.D. Woozley (1964), *Plato's Republic*, Londres.
Dancy, J. (comp.) (1988), *Perceptual Knowledge*, Oxford.
Davidson, D. (1969), "How is Weakness of Will Possible?", en Feinberg, 1969, cap. 8. Reproducido en Davidson, 1980, cap. 2.
——(1970) "Mental Events", en Foster y Swanson (1970), pp. 79–101. Reproducido en Davidson (1980), cap. 11.
——(1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford.
——(1982), "Paradoxes of Irrationality", en Wollheim y Hopkins, 1982, cap. 17.
De Heer, C. (1969), *Makar, Eudaimôn, Olbios, Eutuchêas*, Amsterdam.
De Lacy, P.H. (trad.) (1980), *Galen: On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, 3 vols., Berlín.
Deman, T. (1942), *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, París.
Demos, R., 1964, "A fallacy in Plato's *Republic*?", *PR*, 73, pp. 395–398. Reproducido en Vlastos (1971a), cap. 3.
Dent, N.J.H. (1984), *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge.
Des Places, E. (1929), *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, París.
——(trad.) (1989), *Jamblique: Protrptique*, París.
——y A. Diès (trads.) (1951–1956), *Platon: les Lois*, 4 vols., París.
Detel, W. (1973), "Zur Argumentationsstruktur im ersten Hauptteil von Platons Aretedialogen", *AGP*, 55, pp. 1–29.
Devereux, D.T. (1977), "Courage and Wisdom in Platon's *Laches*", *JHP*, 15, pp. 129–141.
——(1978), "Nature and teaching in Plato's *Meno*", *Phr*, 23, pp. 118–126.
——(1992), "The Unity of the Virtues in Plato's *Protagoras* y *Laches*", *PR*, 101, pp. 765–789.
Diels, H. y W. Kranz (comps.) (1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 10a. ed., 3 vols., Berlín.
Dillon, J.M. (1977), *The Middle Platonists*, Ítaca.
Dirlmeier, F. (trad.) (1963), *Aristoteles: Magna Moralia*, Berlín.
Dodds, E.R. (comp.) (1959), *Plato: Gorgias*, Oxford.

Dover, K.J. (1974), *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford.
——(1978), *Greek Homosexuality*, Cambridge, Mass.
Dretske, F.I. (1970), "Epistemic Operators", *JP*, 67, pp. 1007–1023.
——(1972), "Contrastive Statements", *PR*, 81, pp. 411–437.
——(1981), *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, Mass.
——(1988), *Explaining Behavior*, Cambridge, Mass.
Düring, I. y G.E.L. Owen (comps.) (1965), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Gothenburgo.
Dybikowski, J.C. (1981), "Is Aristotelian *Eudaimonia* Happiness?", *Dialogue*, 20, pp. 185–200.
Dyson, M. (1974), "Some Problems Concerning Knowledge in Plato's *Charmides*", *Phr*, 19, pp. 102–111.
——(1976), "Knowledge and Hedonism in Plato's *Protagoras*", *JHS*, 96, pp. 32–45.
Ebert, T. (1973), "Plato's Theory of Recollection Reconsidered", *Man and World*, 6, pp. 163–183.
Edelstein, L. y I.G. Kidd (comps.) (1972), *Poseidonius: vol. 1, the Fragments*, Cambridge.
Elster, J. (1983), *Sour Grapes*, Cambridge.
England, E.B. (comp.) (1921), *The Laws of Plato*, 2 vols., Londres.
Everson, S. (comp.) (1990), *Companions to Ancient Thought 1: Epistemology*, Cambridge.
Feinberg, J. (comp.) (1969), *Moral Concepts*, Oxford.
Ferejohn, M.T. (1982), "The Unity of Virtue and the Objects of Socratic Inquiry", *JHP*, 20, pp. 1–21.
——(1984), "Socratic Thought-Experiments and the Unity of Virtue Paradox", *Phr*, 29, pp. 105–122.
Ferrari, G.R.F. (1987), *Listening to the Cicadas*, Cambridge.
Festugière, A.J. (comp.) (1948), *Hippocrate: l'Ancienne Médicine*, París.
——(1973), *Les trois Protreptiques de Platon*, París.
Fine, G. (1977), "Plato on Naming", *PQ*, 27, pp. 289–301.
——1978, "Knowledge and Belief in *Republic* V", *AGP*, 60, pp. 121–139.
——(1987), "Forms as Causes: Plato and Aristotle", en Graeser (1987), pp. 69–112.
——(1988), "Owen's Progress", *PR*, 97, pp. 373–390.
——(1990), "Knowledge and Belief in *Republic* V–VII", en Everson (1990), pp. 85–115.
——(1992), "Inquiry in the *Meno* ", en Kraut (1992a), cap. 6.

——(1993), *On Ideas*, Oxford.
Fitzgerald, W. (1853), *Selections from the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Dublín.
Flanagan, O. (1990), "Identity and Strong and Weak Evaluation", en Flanagan y Rorty (1990), cap. 2.
——y A.O. Rorty (1990), *Identity, Character, and Morality*, Cambridge, Mass.
Foster, L. y Swanson, J.W. (comps.) (1970), *Experience and Theory*, Amherst.
Foster, M.B. (1936), "Some Implications of a Passage in Plato's *Republic*", *Phil.* no. 11, pp. 301–308.
——(1937), "A Mistake of Plato's in the *Republic*", *Mind*, no. 46, pp. 386–393.
——(1938), "Rejoinder to Mr. Mabbott", *Mind*, 47, pp. 226–232.
Frede, D. (1985), "Rumpelstilkin's Pleasures", *Phr*, 30, pp. 151–180.
——(1992), "Disintegration and Restoration: Pleasure and Pain in Plato's *Philebus*", en Kraut (1992a), cap. 14.
Frede, M. (1992), "Plato's Arguments and the Dialogue Form", *OSAP* supl., pp. 201–219.
Friednder, P. (1964), *Plato: The Dialogues*, vol. 2, E.T. Princeton.
Gallop, D. (1964), "The Socratic Paradox in the *Protagoras*", *Phr*, 9, pp. 117–129.
——(1965), "Image and Reality in Plato's *Republic*", *AGP* no. 47, pp. 114–131.
——(1971), "Dreaming and Waking in Plato", en Anton y Kustas (1971), pp. 187–201.
——(trad.) (1975), *Plato: Phaedo*, Oxford.
Gauthier, D.P. (1982), "Three Against Justice", *Midwest Studies in Philosophy*, no. 7, pp. 11–29. Reproducido en Gauthier (1990), cap. 6.
——(1986), *Morals by Agreement*, Oxford.
——(1990), *Moral Dealing*, Ítaca.
Gauthier, R.A. y J.Y. Jolif (comps.) (1970), *Aristote: "L'Etique à Nicomaque"*, 2a. ed. (comp.), 4 vols., Louvain.
Geach, P.T. (1966), "Plato's *Eutiphro*", *Monist*, 50, pp. 369–382. Reproducido en Geach (1972), pp. 31–44.
——(1972), *Logic Matters*, Oxford.
Gentzler, J.K. (1991a), "Knowledge and Method in Plato's Early and Middle Dialogues", tesis de doctorado, Universidad Cornell.
——(1991b) "*Sumphônein* in Plato's *Phaedo*", *Phr*, no. 36, pp. 265–276.

Giannantoni, G. (1957), "Il primo libro della 'Repubblica' di Platone", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 12, pp. 123–145.
——(1983), *Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Nápoles.
Gibbs, B.R. (1974), "Virtue and Reason", *PASS*, 48, pp. 23–41.
Gifford, E.H., (comp.) (1901), *Plato; Euthydemus*, Oxford.
Gill, C.J. (1985), "Plato and the Education of Character", *AGP*, no. 67, pp. 1–26.
Glidden, D.K. (1981), "The *Lysis* on Loving One's Own", *CQ*, no. 31, pp. 39–59.
Glucker, J. (1978), *Antiochus and the Late Academy*, Gotinga.
Goldman, A.I. (1976), "Discrimination and Perceptual Knowledge", *JP*, 73, pp. 771–791. Reproducido en Dancy (1988), cap. 2.
——(1986), *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass.
Gomme, A.W., A. Andrewes y K.J. Dover (1945–1981), *A Historical Commentary on Thucydides*, 5 vols., Oxford.
Gomperz, T. (1905), *Greek Thinkers*, vol. 2, E.T., Londres.
Gooch, P.W. (1974), "The Relation between Wisdom and Virtue in *Phaedo* 69a–c", *JHP*, 12, pp. 153–59.
Görgenmanns, H. (1960), *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, Munich.
Gosling, J.C.B. (1960), "*Republic V: ta polla kala*, etc.", *Phr*, 5, pp. 116–128.
——(1973), *Plato*, Londres.
——, trad. (1975), *Plato: Philebus*, Oxford.
——(1978), "Plato's Moral Theory", *Philosophical Books*, 19, pp. 97–105.
——, y C.C.W. Taylor (1982), *The Greeks on Pleasure*, Oxford.
Gould, C.S. (1987), "Socratic Intellectualism and the Problem of Courage", *HPQ*, 4, pp. 265–279.
Graeser, A. (1975), "Zur Logik der Argumentationsstruktur in Platons Dialogen 'Laches' und 'Charmides'", *AGP*, 57, pp. 172–81.
——(comp.) (1987), *Mathemathics and Metaphysics*, Berna.
Graham, D.W. (1992), "Socrates and Plato", *Phr*, 37, pp. 141–165.
Greenwood, L.H.G. (comp.) (1909), *Aristotle: Nicomachean Ethics Book VI*, Cambridge.
Griswold, C.L. (1986), *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven.
——(comp.) (1988), *Platonic Writings, Platonic Readings*, Londres.
Grote, G. (1851), *A History of Greece*, 2a. ed., 10 vols., Londres.
——(1888), *Plato and the Other Companions of Socrates*, nueva ed., 4 vols., Londres.

Grube, G.M.A. (trad.) (1992), *Plato: Republic*, 2a. ed., revisada por C.D.C. Reeve, Indianápolis.
Guthrie, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy*, vol. 4. Cambridge.
Hackforth, R. (1928), "Hedonism in Plato's *Protagoras*", *CQ*, 22, pp. 39–42.
——(trad.) (1945), *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge.
——(trad.) (1952), *Plato: Phaedrus*, Cambridge.
Hamilton, E. y H. Cairns (comps.) (1961), *Collected Dialogues of Plato*, Princeton.
Hampton, C.M. (1990), *Pleasure, Knowledge, and Being*, Albany.
Hardie, W.F.R. (1936), *A Study in Plato*, Oxford.
Harrison, E.L. (1962), "A Red Herring in Plato's *Republic*", *Eranos*, 60, pp. 122–126.
Hart, H.L.A. (1968), *Punishment and Responsibility*, Oxford.
Hawtrey, R.S.W. (1981), *Commentary on Plato's Euthydemus*, Filadelfia.
Heidel, W.A., (comp.) (1902), *Plato: Euthyphro*, Nueva York.
Henrich, D., *et al.* (comps.) (1960), *Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken*, Tubinga.
Hirschberger, J. (1932), "Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staates", *Philologus*, supl., 25.1.
Hobbes, T. (1968), *Leviathan*, en C.B. Macpherson (comp.).
Holden, H.A. (comp.) (1886), *Cicero: De Officiis*, 6a. ed., Cambridge.
Hornblower, S. (1991), *A Commentary on Thucydides*, vol. 1. Oxford.
Houston, A.C. (1986), "Plato's Moral Psychology", tesis de doctorado, Universidad Cornell.
Hume, D. (1888), *A Treatise of Human Nature*, L.A. Selby-Bigge (comp.), Oxford.
——(1902), *Inquiry Concerning the Principles of Morals*, (comp.) L.A. Selby-Bigge (comp.), 2a. ed., Oxford.
Irwin, T.H. (1977a), *Plato's Moral Theory*, Oxford.
——(1977b), "Plato's Heracliteanism", *PQ*, 27, pp. 1–13.
——(trad.) (1979), *Plato: Gorgias*, Oxford.
——(1982a), "Aristotle's Concept of Signification", en Schofield y Nussbaum (1982), cap. 12.
——(1982b), Reseña de Annas (1981), *Canadian Philosophical Reviews*, 2, pp. 49–54.
——(1986), "Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic", *RIP*, 40, pp. 49–74.
——(1991), "Aristippus against Happiness", *Monist*, 74, pp. 55–82.

——(1992a), "Socratic Puzzles", *OSAP*, 10, pp. 241–266.
——(1992b), "Plato: The Intellectual Background", en Kraut (1992a), cap. 2.
Joseph, H.W.B. (1935), *Essays in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford.
——(1948), *Knowledge and the Good in Plato's Republic*, Oxford.
Jowett, B. y L. Campbell (comps.) (1894), *The Republic of Plato*, 3 vols., Oxford.
Kahn, C.H. (1981a), "Did Plato Write Socratic Dialogues?", *CQ*, 31, pp. 305–320. Reproducido en Benson (1992), cap. 3.
——(1981b), "Some Philosophical Uses of 'To Be' in Plato", *Phr.*, 26, pp. 105–34.
——(1983), "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*", *OSAP*, 1, pp. 75–121.
——(1986), "Plato's Methodology in the *Laches*", *RIP*, 40, pp. 7–21.
——(1987), "Plato's Theory of Desire", *RM*, 41, pp. 77–103.
——(1988), "On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*", *OSAP*, 6, pp. 69–102.
——(1992), "Vlastos's Socrates", *Phr*, 37, pp. 231–258.
Kant, E. (1956), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, trad. L.W. Beck, Indianápolis.
Karasmanis, V. (1988), "Plato's *Republic*: The Line and the Cave", *Ap.*, 21, pp. 147–171.
Kerferd, G.B. (1947), "The Doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*", *Durham Univ. J.*, 1.9, pp. 19–27. Reproducido en Classen (1976), pp. 545–563.
Kidd, I.G. (1988), *Poseidonius: Vol. 2, Commentary*, Cambridge.
Kirwan, C.A. (1965), "Glaucon's Challenge", *Phr*, 10, pp. 162–173.
——(1974), "Plato and Relativity", *Phr*, 19, pp. 112–129.
Klosko, G. (1979), "Towards a Consistent Interpretation of the *Protagoras*", *AGP*, 61, pp. 125–142.
——(1980), "On the Analysis of *Protagoras* 351b–360e", *Phoenix*, 34, pp. 307–322.
——(1981), "The Technical Conception of Virtue", *JHP*, 19, pp. 95–102.
——(1987), "Socrates on Goods and Happiness", *HPQ*, 4, pp. 251–264.
Kock, T. (1880), *Comicorum Atticorum Fragmenta*, vol. 1, Leipzig.
Kosman, L.A. (1983), "Charmides' First Definition", en Anton y Preus (1983), pp. 203–216.
Krämer, H.J. (1990), *Plato and the Foundations of Metaphysics*, E.T., Albany.

Kraut, R. (1973a), "Reason and Justice in the *Republic*", en Lee, Mourelatos y Rorty (1973), cap. 11.
——(1973b), "Egoism, Love, and Political Office", *PR*, 82, pp. 330–344.
——(1979), "Two Conceptions of Happiness", *PR*, 88, pp. 167–197.
——(1983), "Comments on Gregory Vlastos, 'The Socratic Elenchus'", *OSAP*, 1, pp. 59–70.
——(1984), *Socrates and the State*, Princeton.
——, (comp.) (1992a), *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge.
——(1992b), "Introduction to the Study of Plato", en Kraut (1992a), cap. 1.
——(1992c), "The Defence of Justice in Plato's *Republic*", en Kraut (1992a), cap. 10.
——(1992d), "Return to the Cave", *BACAP*, 8, pp. 43–61.
Kretzmann, N. (1971), "Plato on the Correctness of Names", *APQ*, 8, pp. 126–138.
Krohn, A. (1876), *Der Platonische Staat*, Halle.
Kube, J. (1969), *Techné und Areté*, Berlín.
Lacey, A.R. (1971), "Our Knowledge of Socrates", en Vlastos (1971b), cap. 2.
Lafrance, Y. (1969), "Le problématique morale de l'opinion dans le *Gorgias* de Platon", *Revue Phil. de Louvain*, 67, pp. 5–29.
Larson, C.W.R. (1951), "The Platonic Synonyms, *dikaiosunê* and *sphrôsunê*", *AJP*, 72, pp. 395–414.
Lear, J. (1992), "Inside and Outside the *Republic*", *Phr.*, 27, pp. 184–215.
Ledger, G.R. (1989), *Re-counting Plato*, Oxford.
Lee, E.N., A.P.D. Mourelatos y R.M. Rorty (comps.) (1973), *Exegesis and Argument*, Assen.
Lesher, J.H. (1987), "Socrates' Disavowal of Knowledge", *JHP*, 25, pp. 275–288.
Lesses, G. (1985), "Is Socrates an Instrumentalist?", *PT*, 13, pp. 165–174.
——(1987), "The Divided Soul in Plato's *Republic*", *HPQ*, 4, pp. 147–161.
Levin, D.N. (1971), "Some Observations Concerning Plato's *Lysis*", en Anton y Kustas (1971), pp. 236–259.
Lewis, C.I. (1946), *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Ill.
Lilla, S.R.C. (1971), *Clement of Alexandria*, Oxford.

Locke, J. (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, P. Nidditch (comp.), Oxford.
Long, A.A. (1988), "Socrates in Hellenistic Philosophy", *CQ*, 38, pp. 150–171.
——, y D.N. Sedley (1987), *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge.
Luce, J.V. (1964), "The Date of the *Cratylus*", *AJP*, 90, pp. 136–154.
Lycos, K. (1987), *Plato on Justice and Power*, Albany.
Mabbott, J.D. (1937), "Is Plato's *Republic* Utilitarian?", *Mind*, 46, pp. 468–474. Revisado y reproducido en Vlastos (1971a), cap. 4.
Mackenzie, M.M. (1982), "A Pyrrhic Victory: *Gorgias* 474b–477a", *CQ*, 32, pp. 84–88.
——(1986), "Putting the *Cratylus* in Its Place", *CQ*, 36, pp. 124–150.
——(1988), "The Virtues of Socratic Ignorance", *CQ*, 38, pp. 331–350.
Mahoney, T.A. (1992), "Do Plato's Philosopher-Rulers Sacrifice Self-Interest to Justice?", *Phr*, 37, pp. 265–282.
Malcolm, J. (1981), "The Cave Revisited", *CQ*, 31, pp. 60–68.
Markus, R.A. (1955), "The Dialectic of Eros in Plato's *Symposium*", *Downside Review*, 73, pp. 219–230. Reproducido en Vlastos (1971a), cap. 8.
McDonald, M. (1978), *Terms for Happiness in Euripides*, Gotinga.
McDowell, J.H. (1980), "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics", *Proc. African Classical Assoc*, 15, pp. 1–15. Reproducido en Rorty (1980), cap. 19.
McKim, R. (1988), "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*", en Griswold (1988), cap. 2.
McKirahan, R.D. (1984), "Socrates and Protagoras on *Sphrôsunê* and Justice", *Ap.*, 18, pp. 19–25.
McMurrin, S. (comp.), 1980, *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1, Salt Lake City.
McPherran, M.L. (1985), "Socratic Piety in the *Euthyphro*", *JHP*, 23, pp. 283–309. Reproducido en Benson (1992), cap. 13.
McTighe, K. (1984), "Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrong-Doing", *Phr*, 29, pp. 193–236. Reproducido en Benson (1992), cap. 15.
Mill, J.S. (1979), *Utilitarianism*, G. Sher (comp.), Indianápolis.
Mills, K.W. (1957), "*Phaedo* 74bc, Part 1", *Phr.*, 2, pp. 128–147.
——(1958), "*Phaedo* 74bc, Part 2", *Phr.*, 3, pp. 40–58.
Mischel, T. (comp.) (1977), *The Self*, Oxford.

Mohr, R.D. (1987), "A Platonic Happiness", *HPQ*, 4, pp. 131–145.
Moline, J. (1978), "Plato on the Complexity of the Psyche", *AGP*, 60, pp. 1–26.
Moravcsik, J.M.E. (1971), "Reason and Eros in the Ascent-Passage of the *Symposium*", en Anton y Kustas (1971), pp. 285–302.
Moreau, J. (1939), *La Construction de l'idéalisme platonicien*, París.
Morris, C.R. (1933), "Plato's Theory of the Good Man's Motives", *PAS*, 34, pp. 129–142.
Morrison, D.R. (1987), "On Professor Vlastos' Socrates", *AP*, 7, pp. 9–22.
Morrow, G.R. (1960), "Aristotle's Comments on Plato's *Laws*", en Düring y Owen (1960), pp. 145–162.
Murphy, N.R. (1938), "The Comparison of Lives in Plato's *Philebus*", *CQ*, 32, pp. 116–124.
——(1951), *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford.
Nagel, T. (1980), "The Limits of Objectivity", en McMurrin (1980), pp. 77–139.
Nakhnikian, G. (1973), "The First Socratic Paradox", *JHP*, 10, pp. 1–17.
Nehamas, A. (1975a), "Plato on the Imperfection of the Sensible World", *APQ*, 12, pp. 105–117.
——(1975b), "Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues", *RM*, 29, pp. 287–306.
——(1985), Meno's Paradox and Socrates as a Teacher", *OSAP*, 3, pp. 1–30. Reproducido en Benson (1992), cap. 16.
——(1986), "Socratic Intellectualism", *BACAP*, 2, pp. 275–316.
——(1992), "Voices of Silence: On Gregory Vlastos' Socrates", *Arion*, 2, pp. 157–186.
Nettleship, R.L. (1901), *Lectures on the Republic of Plato*, Londres.
Neu, J. (1971), "Plato's Analogy of State and Individual", *Phil*, 46, pp. 238–254.
Nicholson, P.P. (1974), "Unravelling Thrasymachus' Argument in the *Republic*", *Phr.*, 19, pp. 210–232.
Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York.
Nussbaum, M.C. (1980), "Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom", *YCS*, 26, pp. 43–97.
——(1984), "Plato on Commensurability and Desire", *PASS*, 58, pp. 55–80. Reproducido en Nussbaum (1990), cap. 3.
——(1986), *The Fragility of Goodness*, Cambridge.
——(1990), *Love's Knowledge*, Oxford.

O'Brien, M.J. (1963), "The Unity of the *Laches*", *YCS*, 18, pp. 131–147. Reproducido en Anton y Kustas (1971), pp. 303–315.
——(1967), *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill.
O'Meara, D.J. (comp.) (1985), *Platonic Investigations*, Washington.
Owen, G.E.L. (1953), "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", *CQ*, 3, pp. 79–95. Reproducido en Owen (1986), cap. 4.
——(1957), "A Proof in the *Peri Ideôn*", *JHS*, 77, pp. 103–111. Reproducido en Owen (1986), cap. 9.
——(1973), "Plato on the Undepictable", en Lee, Mourelatos y Rorty (1973), cap. 17. Reproducido en Owen (1986), cap. 7.
——(1986), *Logic, Science, and Dialectic*, en M.C. Nussbaum (comp.), Ítaca.
Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford.
Patzer, A., (comp.) (1987), *Der historische Sokrates*, Darmstadt.
Penner, T. (1970), "False Anticipatory Pleasures", *Phr*, 15, pp. 166–178.
——(1971), "Thought and Desire in Plato", en Vlastos (1971a), cap. 6.
——(1973a), "The Unity of Virtue", *PR*, 82, pp. 35–68. Reproducido en Benson (1992), cap. 10.
——(1973b), "Socrates on Virtue and Motivation", en Lee, Mourelatos y Rorty (1973), cap. 7.
——(1987a), "Socrates on the Impossibility of Belief-Relative Sciences", *BACAP*, no. 3, pp. 263–325.
——(1987b), *The Ascent from Nominalism*, Dordrecht.
——(1990), "Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of the Will", *CJP* supl. 16, pp. 35–74.
——(1991), "Desire and Power in Socrates", *Ap*, 24, pp. 147–201.
——(1992a), "What Laches and Nicias Miss", *AP*, 12, pp. 1–27.
——(1992b), "Socrates in the Early Dialogues", en Kraut (1992a), cap. 4.
Polansky, R.M. (1985), "Professor Vlastos's Analysis of Socratic Elenchus", *OSAP*, 3, pp. 247–259.
Price, A.W. (1989), *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford.
Prichard, H.A. (1968), *Moral Obligation*, Oxford.
Quincey, J.H. (1981), "Another Purpose for Plato, *Republic* I", *Hermes*, 109, pp. 300–315.
Race, W.H. (1979), "Shame in Plato's *Gorgias*", *Classical Journal*, 74, pp. 197–202.
Raphael, D.D. (1969), *British Moralists*, 2 vols., Oxford.
Raz, J. (1975), *Practical Reason and Norms*, Londres.

Reeve, C.D.C. (1985), "Socrates Meets Thrasymachus", *AGP*, 67, pp. 246–265.
——(1988), *Philosopher-Kings*, Princeton.
——(1989) *Socrates in the Apology*, Indianápolis.
Richardson, H.S. (1990), "Measurement, Pleasure, and Practical Science in Plato's *Protagoras*", *JHP*, 28, pp. 7–32.
Robin, L. (trad.) (1950), *Platon: Oeuvres Complètes*, París.
Robinson, R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic*, 2a. ed. (comp.), Oxford.
——(1956), "A Criticism of Plato's *Cratylus*", *PR*, 65, pp. 324–341. Reproducido en Robinson (1969), cap. 6.
——(1969), *Essays in Greek Philosophy*, Oxford.
——(1971), "Plato's Separation of Reason and Desire", *Phr.*, 16, pp. 38–48.
Roochnik, D.L. (1986), "Plato's Use of the Techne-Analogy", *JHP*, 24, pp. 295–310. Reproducido en Benson (1992), cap. 11.
Rorty, A.O. (comp.) (1980), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley.
Ross, W.D. (comp.) (1924), *Aristotle: Metaphysics*, 2 vols., Oxford.
——(1933), "The Socratic Problem", *Proc. Classical Assoc*, 30, pp. 7–24. Reproducido en Patzer (1987), pp. 225–239.
——(1951), *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.
——(comp.) (1955), *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford.
Rowe, C.J. (1975), "A Reply to John Cooper on the *Magna Moralia*", *AJP*, 96, pp. 160–172.
——(comp.) (1986), *Plato: Phaedrus*, Warminster.
Rudberg, G. (1953), "*Protagoras, Gorgias, Menon*: eine platonische Uebergangszeit", *Symbolae Osloenses*, no. 30, pp. 30–41.
Rudebusch, G. (1989), "Plato, Hedonism, and Ethical Protagoreanism", en Anton y Preus (1989), pp. 27–40.
——(1992), "Callicles' Hedonism", *AP*, 12, pp. 53–71.
Ryle, G. (1966), *Plato's Progress*, Cambridge.
Sachs, D. (1963), "A Fallacy in Plato's *Republic*", *PR*, 72, pp. 141–158. Reproducido en Vlastos (1971a), cap. 2.
Santas, G. (1969), "Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*", *RM*, 22, pp. 433–460. Reproducido en Vlastos (1971b), cap. 8.
——(1972), "The Socratic Fallacy", *JHP*, 10, pp. 127–141.
——(1973), "Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Charmides*", en Lee, Mourelatos y Rorty (1973), cap. 6.
——(1979), *Socrates*, Londres.

——(1980), "The Form of the Good in Plato's *Republic*?, *Philosophical Inquiry*, 2, pp. 374–403. Reproducido en Anton y Preus (1983), pp. 232–263.
——(1985), "Two Theories of the Good in Plato's *Republic*", *AGP*, 57, pp. 223–245.
Sauders, T.J. (trad.) (1970), *Plato: Laws*, Harmondsworth.
——(comp.) (1987), *Plato: Early Socratic Dialogues*, Harmondsworth.
Schaefer, H.J. (1981), *Phronêsis bei Platon*, Bochum.
Schaerer, R. (1930), *Epistêmê et Technê: études sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Macon.
Schanz, M. (comp.) (1874–1879), *Platonis Opera Omnia*, 13 vols., Leipzig.
Schleiermacher, F. (trad.) (1977), *Platon: Werke*, revisado por H. Hoffman, 8 vols., Darmstadt.
Schofield, M. y M. Nussbaum (comps.) (1982), *Language and Logos*, Cambridge.
Schopenhauer, A. (1966), *The World as Will and Representation*, trad. E.F.J. Payne, 2 vols., Nueva York.
Schulz, W. (1960), "Das problem der Aporie in den Tugenddialogen Platos", en Henrich *et al.* (1960), pp. 261–277.
Scott, D. (1987), "Platonic Anamnesis Revisited", *CQ*, 37, pp. 346–366.
Sharples, R.W., (comp.) (1985), *Plato: Meno*, Warminster.
Sharvy, R. (1972), "*Euthyphro* 9d–11b: Analysis and Definition in Plato and Others", *Noûs*, 6, pp. 119–137.
Shorey, P. (1895a), "The Idea of the Good in Plato's *Republic*", en Shorey (1895b), pp. 188–239 y Shorey (1980), 2:28–79.
——(1895b), *Studies in Classical Philology* 1, Chicago.
——(1903), *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, cap. 1. Reproducido en Vlastos (1971a), cap. 1.
——(trad.) (1930–1935), *Plato: Republic*, 2 vols., Londres.
——, 1933, *What Plato Said*, Chicago.
——, 1980, *Selected Papers*, en L. Tarán (comp.), 2 vols., Nueva York.
Sidgwick, H., 1907, *The Methods of Ethics*, 7a. ed., Londres.
Skemp, J.B. (trad.), 1952, *Plato's Statesman*, Londres.
Smith, M., 1987, "The Humean Theory of Motivation", *Mind*, 96, pp. 36–61.
Snider, E., 1992, "The Conclusion of the *Meno*", *AP*, 12, pp. 73–86.
Sprague, R.K., trad., 1965, *Plato: Euthydemus*, Indianápolis.
——(1976), *Plato's Philosopher King*, Columbia, S.C.

——(1977), "Plato's Sophistry", *PASS*, 51, pp. 45–61.
Stählin, O. (comp.) (1906–1909), *Clemenes Alexandrinus: Stromata*, 2 vols., Leipzig.
Stallbaum, G. (comp.) (1877), *Platonis Opera Omnia*, revisado por M. Wohlrab, 10 vols., Leipzig.
Stalley, R.F. (1983), *Introduction to Plato's Laws*, Oxford.
Starr, W.C. y R.C. Taylor (comps.) (1989), *Moral Philosophy*, Milwaukee.
Stewart, J.A. (1892), *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle*, Oxford.
Stewart, M.A. (1977), "Plato's Sophistry", *PASS*, 51, pp. 21–44.
Stokes, M.C. (1986), *Plato's Socratic Conversations*, Londres.
Strang, C. (1963), "Plato and the Third Man", *PASS*, 37, pp. 147–164. Reproducido en Vlastos (1970), cap. 8.
——(1986), "Plato's Analogy of the Cave", *OSAP*, 4, 1934.
Striker, G. (1970), *Peras und Apeiron*, Gotinga.
Sullivan, J.P. (1961), "The Hedonism of Plato's *Protagoras*", *Phr*, 6, pp. 10–28.
Tarán, L. (1985), "Platonism and Socratic Ignorance", en O'Meara (1985), cap. 4.
Taylor, A.E. (1928), *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford.
——(trad.) (1934), *Plato: Laws*, Londres. Reprodcido en Hamilton y Cairns (1961).
——(1937), *Plato: The Man and His Work*, 4a. ed., Londres.
Taylor, C. (1967), "Pleasure, Knowledge, and Sensation in Democritus", *Phr*, 12, pp. 6–27.
——(1969), "Forms as Causes", *Mind*, 78, pp. 45–59.
——(1977), "What Is Human Agency?", en Mischel (1977), pp. 103–135 y C. Taylor (1985), cap. 1.
——(1979), Reseña de Irwin (1977a), *Mind*, 88, pp. 597–599.
——(1982), "The End of the *Euthyphro*", *Phr*, 27, pp. 109–118.
——(1985), *Human Agency and Language*, vol. 1, Cambridge.
——(1989), *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.
——(trad.) (1991), *Plato's Protagoras*, 2a. ed., Oxford.
Thompson, E.S. (comp.) (1901), *Plato: Meno*, Londres.
Tiles, J.E. (1984), "*Technê* and Moral Expertise", *Phil.*, 59, pp. 49–66.
Urmson, J.O. y G.J. Warnock (comps.) (1979), *Philosophical Papers*, 3a. ed., Oxford.
Van Fraassen, B.C. (1980), *The Scientific Image*, Oxford.
Versenyi, L. (1975), "Plato's *Lysis*", *Phr*, 20, pp. 185–198.
Vickers, B. (1985), *In Defence of Rhetoric*, Oxford.
Vlastos, G. (comp.) (1956), *Plato: Protagoras*, Nueva York.

——(1969a), "Socrates on Acrasia", *Phoenix*, 23, pp. 71–88. Reproducido en Vlastos (1994), vol. 2.
——(1969b), "Reasons and Causes in the *Phaedo*", *PR*, 78, pp. 291–325. Reproducido en Vlastos (1981a), cap. 4.
——, (comp.) (1970), *Plato I*, Garden City, Nueva York.
——, (comp.) (1971a), *Plato II*, Garden City, Nueva York.
——, (comp.) (1971b), *The Philosophy of Socrates*, Garden City, Nueva York.
——(1971c), "Justice and Happiness in the *Republic*", en Vlastos (1971a), cap. 5.
——(1972), "The Unity of the Virtues in the *Protagoras*", *RM*, 25, pp. 415–458. Reproducido en Vlastos (1981a), cap. 4.
——(1973), "The Individual as Object of Love in Plato", en Vlastos (1981a), cap. 1. (Publicado por primera vez en 1973.)
——(1975), "Plato's Testimony Concerning Zeno of Elea", *JHS*, 95, pp. 136–162. Reproducido en Vlastos (1994), vol. 1.
——(1977), "The Theory of Social Justice in the *polis* in Plato's *Republic*", *Mnemosyne* supl., 50, pp. 1–40. Reproducido en Vlastos (1994), vol. 2.
——(1981a), *Platonic Studies*, 2a. ed., Princeton, 1a. ed., 1973.
——(1981b), "What Did Socrates Understand by His 'What is *F*?' Question?", en Vlastos (1981a), cap. 19.
——(1981c), "Socrates on the 'parts of virtue'?, en Vlastos (1981a), cap. 20.
——(1983a), "The Socratic Elenchus", *OSAP*, 1, pp. 27–58. Reproducido en Vlastos (1993), cap. 1.
——(1983b), "Afterthoughts", *OSAP*, 1, pp. 71–74. Reproducido en Vlastos (1993), cap. 1.
——(1985), "Socrates Disavowal of Knowledge", *PQ*, 35, pp. 1–31. Reproducido en Vlastos (1993), cap. 3.
——(1990), "Is the Socratic Fallacy Socratic?", *AP*, 10, pp. 1–16. Reproducido en Vlastos (1993), cap. 3.
——(1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ítaca.
——(1993), *Socratic Studies*, Cambridge.
——(1994), *Studies in Greek Philosophy*, 2 vols., Princeton.
Von Arnim, H. (comp.) (1905), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., Leipzig.
Warner, M. (1979), "Love, Self, and Plato's *Symposium*", *PQ*, 29, pp. 329–339.

Waterfield, R.A.H. (1980), "The Place of the *Philebus* in Plato's Dialogues", *Phr.*, 25, pp. 270–305.
——(trad.) (1982), *Plato: Philebus*, Harmondsworth.
——(trad.) (1987), *"Euthydemus'*, en Saunders (1987),
Waterlow, S. (1972), "The Good of Others in Plato's *Republic*", *PAS*, 73, pp. 19–36.
Weerts, E. (1931), "Platon und der Heraklitismus", *Philologus*, supl. 23.1.
Weingartner, R.H. (1973), *The Unity of the Platonic Dialogue*, Indianápolis.
Weiss, R. (1981), " *Ho agathos as ho dunatos* in the *Hippias Minor*", *CQ*, 31, p. 287–304. Reproducido en Benson (1992), cap. 14.
——(1985), "Ignorance, Involuntariness, and Innocence: A Reply to McTighe", *Phr*, 30, pp. 314–322.
——(1986), "Euthyphro's failure", *JHP*, 24, pp. 437–452.
——(1987), "The Right Exchange: *Phaedo* 69a6–c3", *AP*, 7, pp. 57–66.
Westernik, L.G., (comp.) (1990), *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, trad. de J. Trouillard, París.
White, F.C. (1977), "The 'many' in *Republic* 475a–480a", *CJP*, 7, pp. 291–306.
——(1978), "J. Gosling on *ta polla kala*", *Phr.*, 23, pp. 127–132.
White, N.P. (1974), "Inquiry", *RM*, 28, pp. 289–310.
——(1976), *Plato on Knowledge and Reality*, Indianápolis.
——(1979), *A Companion to Plato's Republic*, Indianápolis.
——(1984), "The Classification of Goods in Plato's *Republic*", *JHP*, 22, pp. 393–421.
——(1985), "Rational Prudence in Plato's *Gorgias*", en O'Meara (1985), cap. 6.
——(1986), The Rulers' Choice", *AGP*, no. 68, pp. 22–46.
——(1987), "Forms and Sensibles", *PT*, 15, pp. 197–214.
——(1989a), "Perceptual and Objective Properties in Plato", *AP*, 22.4, pp. 45–65.
——(1989b), "Happiness and External Contingencies in Plato's *Republic*", en Starr y Taylor (1989), pp. 1–21.
——(1992), "Plato's Metaphysical Epistemology", en Kraut (1992a), cap. 9.
Whiting, J.E. (1986), "Friends and Future Selves", *PR*, 95, pp. 547–580.

Whittaker, J. (comp.) (1990), *Alcinoos: Didaskalikos*, trad. P. Louis, París.
Wiggins, D. (1978), "Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire", *PAS*, 79, pp. 251–277. Reproducido en Rorty (1980), cap. 14 y Wiggins (1987), cap. 7.
——(1987), *Needs, Values, Truth*, Oxford.
Wilkes, K.V. (1979), "Conclusions in the *Meno*", *AGP*, 61, pp. 143–153.
Williams, B.A.O. (1959), "Pleasure and Belief", *PASS*, 33, pp. 57–72.
——(1965), "Ethical Consistency", *PASS*, 39, pp. 103–124. Reproducido en Williams (1973b), cap. 11.
——(1973a), "The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*", en Lee, Mourelatos y Rorty (1973), cap. 10.
——(1973b), *Problems of the Self*, Cambridge.
Wilson, J. (1982), " 'The Customary Meanings of Words Were Changed?' or —Were They?", *CQ*, 32, pp. 18–20.
Wilson, J.R.S. (1976a), "The Argument of *Republic* IV", *PQ*, 26, pp. 111–124.
——(1976b), "The Contents of the Cave", *CJP* supl. 2, pp. 117–127.
——(1977), "Reason's Rule and Vulgar Wrong-Doing", *Dialogue*, 16, pp. 591–604.
Wodruff, P. (1976), "Socrates on the Parts of Virtue", *CJP*, supl. 2, pp. 101–116.
——(1986), "The Sceptical Side of Plato's Method", *RIP*, 40, pp. 22–37.
——(1988), "Aporetic Pyrrhonism", *OSAP*, 6, pp. 139–168.
——(1990), "Plato's Early Theory of Knowledge", en Everson (1990), cap. 4.
Wolf, S. (1986), "Self-Interest and Interest in Selves", *Ethics*, 96, pp. 704–720.
Wollheim, R.A. y J. Hopkins (comps.) (1982), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge.
Woodhead, W.D. (trad.) (1953), *Plato: Gorgias*, Edimburgo. Reproducido en Hamilton y Cairns (1961).
Woods, M.J. (1987), "Plato's Division of the Soul", *PBA*, 73, pp. 23–48.
Wright, J. (trad.) (1910), *Plato: Lysis*, Londres. Reproducido en Hamilton y Cairns (1961).
Young, C.M. (1980), "Polemarchus' and Thrasymachus' Definitions of Justice", *Philosophical Inquiry*, 2, pp. 404–419.

Zeller, E. (1876), *Plato and the Older Academy*, E.T., Londres.
——(1885), *Socrates and the Socratic Schools*, E.T., Londres.
Zeyl, D.J. (1980), "Socrates and Hedonism", *Phr*, 25, pp. 250–269. Reproducido en Anton y Preus (1989), pp. 5–25.
——(1982), "Socratic Virtue and Happiness", *AGP*, 54, pp. 225–238.

ÍNDICE DE OBRAS

Las referencias aluden a las secciones (por ejemplo, "101") o a las notas (por ejemplo, "1n1").

Platón

Alcibiades
111a11–112a9 10n34
118a15–c2 2n5

Amatores
136c3–e4 11n12

Apología
19b4 30
19e 7n8
20d2 8n19
20d5–9 17
21b1–d7 16, 2n6
21b9–c8 4
21d1–7 16, 26
22b2 9n15
22e1–5 9
23a5–b7 17
24b5 22
28b3–5 25, 208
28b5–9 30, 37, 51, 123
29b6–7 17
29d2–30a4 4, 10, 88, 164
29e4–5 20, 2n1
30a7–b4 10
30b2–4 41, 83, 4n22
30c6–d5 41, 8n12
32a4–e1 30
38a, 10, 20, 53, 103
39c6–d3 2n1
41c8–d2 30, 37, 41

Banquete
185e1 9n15
199c6–7 9n3
204de 208
204e3–205a4 210
205a–d 208
205a1–3 4n8
205d10–206a2 209
206a 209
206b7 208
207a–c 18n21
207a 209
208a7–b2 209
208b 209
208d–209a 210
208d4–5 209
209a–c 211
209a 213

209c2 209, 210–11, 18n8
210a–211c 211
210e5–211a5 108
211a2–5 10n13
216d1–4 2n6

Cármides
155d3–e3 26
156d6–157c1 23
157c7–158e5 12
158e7–159a10 12
159b3–4 13, 26, 156
159b5 3n15
159b7–160d4 13, 24, 32
160e2–5 24, 3n15
160e6–9 3n14
160e6–161b2 25, 32, 3n14
161a2–b2 109
161b6 26
161c8–9 26
161d–162a 3n19
162b3–6 26
162b9–11 2n4
163a10–c8 49
163c3 49
163c4–8 26
163d3–4 5n14
164b7–c6 26
164c7–d3 11
164e7–165a4 26
165a7–b4 11
165b5–c1 10, 26, 2n6
165c11 3n22
166a3–7 49
166b7–e2 10, 26, 2n6
167e1–5 98
169a3–6 2n4
169a8–b5 28
170d1–3 3n31
171d1–172a5 3n31
173a7–d5 41, 47
174b11–175a8 28, 41, 47
175b4–d5 28
175d5–176a5 10, 28, 32, 36

Crátilo
383a4–b2 106
385e5 106
386a3–e5 06
386e1–2 113
387b11–d8 106
388b6–c1 106
390c 4n1
402a8–10 113
411a1–c5 115
421e3 4n6
429b11–c5 10n7
431c4–433a2 106
435a5–d3 106, 10n7
439c6–440d2 113
439d3–4 10n29

Critón
44a9 5n16
45d8–46a4 25, 7n21
46a3–4 30
46b3–c6 10, 17, 19, 20
47a10 5n16
47d 16n6
47d3–48a4 30, 76, 3n25
48b3–6 10, 30
48b4–10 30, 37, 41, 69, 70
48d8–49a2 10
49a4–b6 10, 19
49b10–11 31
49c2–7 31
49c10–e3 10, 20, 60, 208, 2n10
50a8–b5 31
50c1–2 31
50c7–e1 213
53a8–54b1 31

Eutifrón
4a1–10 12
4b7–c3 3n42
4b9–5e2 93

4e4–8 12
5a3–c8 2n6
5c4–d5 16
5c8–7a3 32
5c9 12
5d1–5 14, 15, 24, 2n20
5d8–6a5 14
6d6–7a1 14, 15, 16, 24, 26, 90, 100, 108, 109, 121
7b6–d7 14, 64, 107, 3n42
8a7–b6 14
8b7–9b3 2n22
10d12–11b1 14
10e–11b 14, 6n20, 14n23
11b–e 101,
11b6–8 93, 2n4
11b6–e1 100
11e7–12d10 3n42
12e5 ss. 3n11
14e6 3n11
15b1 3n42
15c11–16a4 2n6

Eutidemo
276d2 18n8
278c5–d5 35
278e3–6 21, 36, 44
279a–c 21, 36, 37, 38, 45, 81, 4n19
279c–280a 38, 4n10
280b1–281b4 38
280b6 21, 36
280b7–d7 39
280d7–281e1 39
281a1–b4 39
281b4–e5 38, 40, 43, 82, 4n11, 4n12, 4n13, 4n14, 4n18, 4n19
281e8 5n16
282a1–d3 38
282a1–7 36, 40
282c9–d1 40
285b6 5n16
285e3,5 8n19
288d5 42
288d9–291d3 47
289a7–b6 42
289b4–d10 42, 47
291d7–e2 47
292a4–e7 42
292b1–2 40
292d8–e7 49

Fedón
61d9 18n28
65d4–13 108
65d4–66a8 112
68ab 207
68c5–69c3 136, 14n16
73a9–10 9n14
74a9–b7 108
74a11 108, 10n32
74b6–9 108, 4n11, 10n13, 10n32
74c1 10n13
74e8–75a3 104
75c7–d5 108, 112
76d7–9 108
78c10–e4 113, 10n35
82a10–e8 14n16
96d7–e1 109
96e–97b 109, 144
100a3–7 116
100c–101c 109, 110, 116, 144, 10n35
101c9–102a1 116, 188, 10n37
105b6–c7 10n35
118a7–8 11n10

Fedro
228b3 4n6
237d8–3 208
238b7–c4 208
247a7 18n28
249b6–d3 182, 208
249c8–250b1 208
252d5–e1 211
252d5 18n8
252e–253c 212

255b1 18n8
256e3–257a1 208
263a2–b5 115
265e1–266b1 217
267a1 2n1
271a–272b 7n6
273c3 2n1
278d5 2n1

Filebo
11d4–6 224
11e11–12a1 224
12c8–d4 215, 216
12d7–13c5 216
13e2–14c10 217
15a1–2 217
15b1–c9 218, 3n42
15d4–6 217
16c5–17a5 217, 218
17b3–9 218
20b6–9 224
20de 224
20e5–21d3 224
21de 225
22b 225
22b6 224
23cd 219, 226
24b1 219
24d3 219
25e–26b 219
27a–d 219
27e7–9 221, 19n20
28c 221
28c2–8 220
30b 221
31b 220
32b–40e 222
41a–42c 222
42c–44a 222
44a–50e 222
44bc 222
45e5–7 222
47b4–7 222
52d10 2n1
55b1–5 19n28
58de 224
62e3–64a6 223
63e3 223

Gorgias
447cd 89
451d5–e1 116
452e1–8 69
454a2 8n19
454c–455a 66, 67
456a8–457c3 68
457c4–458b3 66
457e–458e 85
458a 2n1
460a–c 68
461a4–b2 85
461b3–e4 67, 68, 69, 86
464a3–e2 67
464e2–465a7 69
465a 48, 66, 67, 100
466a9–c2 69
466b–468a 9n29
466d5–468e5 69, 7n13
466e13 8n19
467–8 80
467d6–e1 5n7
467e4–6 83, 7n12
468a5–b8 4n8
468b1–7 69, 7n12
468b7–c5 46, 146, 5n7, 7n12, 8n3, 11n7
468d1–7 69, 7n12
468e5–7 98
469b3–6 83
469c1 83
469c8–470b8 69
470c1–471a3 69
470d3 8n19
470e9–11 84
471e–472c 85
472b6–c2 6n24

472c7–d1 4n2
473b10 2n1
473e6–474b5 2n1
474a5–6 86
474b3–10 69, 6n24
474c9–475e6 69
475e7–476a2 2n1
479c4–6 85
479c8 6n24
479e7 86
479e8 8n19
480a1–4 85
480e3 86
481d1–482b2 18n9
482a5–c3 19
482c4–e2 70, 86
482e–484c 84
482e2–483d6 71, 86, 128
483e1–484a2 71
484c4–d7 71
485d3–e2 71
486a4–c3 208
486d4 2n1
486e5–6 70
487a1 2n1
487a7–e7 70
487e6–7 86
488b8–489b6 71
489b7–c1 86
489e6–8 116
490a1–491a3 71
491a7–d3 71, 74
491d10–e1 72, 79
491d4–e6 72, 73
491e5–492c8 71, 72, 74
492d3–5 4n2
492e3–4 73
492e5–6 172
493b1–3 76, 79, 98, 7n34
493c5–7 73
494a6–c3 7, 72, 81
494c4–495d5 72, 74, 77, 86, 2n10, 8n23
495e1–497d8 74
497c8–499b3 77
497d8–499b7 74, 77
499b4–d3 75, 78
499e8–500a1 4n8
500a2–4 78
500b 2n10
500c1–8 4n2
500e4–501b1 75, 100
503c4–6 98
503d5–504e5 76, 80, 156
504d5–505b12 76, 80, 122, 173
506c–507c 26, 76, 84, 107, 173
508a8–c3 86
508e6–509b1 19, 76, 86, 96, 8n20
509c4–7 83, 2n6
509c8–d2 83
511e6–512b2 83
513c7–d1 132
515b6–516d4 75
521a2–7 8n21
521b2–d4 208, 8n21
521e2–522a7 8n21
527a8–c2 8n19

Hipias Mayor
286c8–d2 16
286c8 90
286c8–e2 2n6
289a2–c6 108
289b5–7 10n13
291d–3 108, 109, 10n13
293b5–e5 108
304d4–e5 2n6

Hipias Menor
366b7–c4 47
367c3 8n19
375d2–e1 47
375d7–376b6 11n14
376a2–4 47
376b4–6 47

Laques
179c3 3n16
181d8–184c8 3n27
186b8–187a8 2n6
186c4 23
187d6–188c3 23
187e6–188c3 4, 10, 164, 189, 2n1, 4n2
189e3–190c6 16
190b3–c7 12, 55, 90
190c8–d5 23, 29
190d7–192b8 10, 13, 15, 32, 90, 93
192b9–d9 24, 25, 32, 85, 86, 109, 3n15
192d10 27
192e 5n16
192e1–193d10 6n9
193a3–c5 27, 5n16
193c9–e6 11, 25, 27, 85, 93
193e8–194a5 3n29
194a6–b4 2n4
194c7–d3 168
194e11–195a1 27
195a1 5n16
195c11 5n16
196a7–b2 2n4
196d1–2 27
196e–197b 86, 3n30
197a1–c 932, 86
198b8–9 146
198d1–199a5 47
199d1–2 107
199de 29, 85
200c5 9
200e1–5 2n4, 2n6

Leyes
630c6–d1 232
631a2–8 232
631b6–d1 231, 233, 234
632e1–6 229
633c9 11n7
635c3–d8 229, 232
644c4–645c6 234
644c6–645b8 229, 233
658a6 11n7
660d11–e5 230, 231
661b4–d4 231
661d6–e4 230
662c5–e8 230
663a1–e4 230
663d6–664a8 12n30
663d7–8 230
683b1–6 231
687d1–e9 231, 233
688a1–b4 233, 234
689a5–9 233
689c6–e2 233, 234
696b6–e6 232
697a10–c4 231
710a3–b2 232
719e7–720e5 234
728c9–729b2 231
732d4–5 229
733a1–4 230
733d4–6 230, 20n5
733e6–734a8 230
743c5–744a7 231
782d10–783a5 229
791b10–c2 232
815e4–816a3 232
821a2–5 234
822e4–823a6 234
857c6–e6 234
859a1–6 234
962a5–964b6 232, 234
963e5–8 233
965b7–966b8 234
965c9–e2 232

Lisis
209c5–210b1 5n16
211e8–212a7 16, 2n6
212c5–d4 31
214e3–215c 31
216c4–217e2 31

218e5–219a1 4n19
218e6–219b2 5n4
219c1–d5 37, 61, 4n6
219d5–220b5 37, 46, 4n19, 5n3, 5n4
220b7 5n4
221a3 98
223b4–8 16, 2n6

Menón
70b3 18n9
70b6 9n3
70b7–8 89
71a1–7 16, 89, 2n6
71b1–c2 89
71c3–7 89
71e72a 90
71e1 89, 93
72a2 89, 9n4
72a8–9 90
72c6–d1 90, 91, 100, 108, 109, 180
72d4–73a5 90, 105, 182
73a6–c5 90, 105
73c6–79e6 91
73d2–5 106
73d6–8 109
73e1 3n15
73e5 11n7
74a9 105
74b2–75a9 216
75a7–8 105
75d6–7 107
77a6 105
77b–78b 8n3
77b3–7 98
77b6–78b2 98
77b6 9n27
78b3–8 98
78c4–79a2 105
78d–79c 3n39
78e8–79a1 107
79c2 10n12
79d1–e4 107
79e7–80b7 93, 100, 2n4
80c8 9n4
80d1–8 16, 92, 2n6
82e4–6 93
84a3–c9 93, 100, 2n5
85b8–d9 93, 100, 132, 9n14, 9n15
86a6–c2 93
86c4–e1 96
87b5–c3 99
87d–89a 97, 98, 102, 9n24
88b–d 97, 231, 4n20
89c5–96d4 99
89c5–10 96
89d3–e3 99
91a 90
91b2–92c5 65
95a4–96b4 99
95c1–4 7n8
95c7–8 100
96c4–10 99
96d5–100b6 100
96d5–7 100
97c6–10 9n39
97e2–98c3 100, 102, 161
100b4–6 96, 102

Parménides
132d3 13n35

Político
261c5 9n15
262c10–263a1 10n8
277b1–6 9n3
283c3 220
283e8–284b2 220
285d9–286b7 220, 19n18
306a12–308b8 25
306a8–10 228
306a12–c1 229
306e9–307b3 229
307b5–c7 229
309c1–8 228
309d10–e3 228

309e6–7 228, 20n1
310a7–e3 228

Protágoras

317c7 18n9
318e–319a 55
320b4–8 54
322b6–323b2 55
323e3–324a1 55
325a1–d4 55
327b2–c6 55
327e–328c 10n5
328a8–b5 65
329b5–330b6 55
329c2–334a6 55
329c2–d4 55, 56, 3n1
329e2–330a2 56, 3n1
331b8–d1 65, 2n10
332a4–333c3 56, 166
333c1–9 65, 86
333d 7n14
333d4–e1 56
334a3 56
334d6–e3 65
335a4–8 65
337a6–b3 6n43
337c1–4 5n16, 8n2
340a7–b2 98
348c5–7 6n44
348d5–349a6 7n18
349a8–e5 6n5
349a8–c5 55, 57
349d2–8 57
349e1–350c5 27, 57, 6n9
351a3–b2 57
351b3–c6 57, 60, 77
351c2–e8 57, 78, 6n12, 11n7
352a1–c7 58
352a1–353b6 57
352b3–c2 79, 148, 165, 208
352c8–d3 65, 86
352d4–353b5 65
353b–354e 57, 58, 79
354e3–355b3 57, 58
354e3–357e8 57
354e6 8n19
354e8–355a5 65, 77
354e8–355a5 85, 6n23
355a5–e4 58, 59, 77, 79, 148, 6n17
356a5–c1 62
356c4–e4 59
357b8–c1 8n19
357e2–8 65
358a6–b2 8n2
358d5–e 146
359e1–360b3 59, 6n27
360b6–e5 65, 107
360e6–361a3 65
361a3–c2 54, 65
361b1 8n19
361b7–d2 54, 6n46

República

329a4–8 11n6
329d4 118
330a3–6 118
330b6–7 118
331c 101, 119, 182, 213, 11n10
331d2 11n8
331e3 11n10
331e3–332a8 119
332a1 11n10
332a7–8 213, 11n10
332b9–c3 119, 3n20, 11n10
332c5–334b6 119, 5n9, 11n14
334b7 2n4
334b7–9 93
334c1–d8 119
335b–e 119–213
336a5–7 119
336a9 11n17
336c6–d4 11, 120
338c1–2 121
338c4–d2 11n24
338c4–339a4 121, 128, 11n24
340d1–341a4 121, 146, 13n16

342c8–e11 122
343b1–c1 122
343c1–5 213
343c1–344c8 121, 122
343c3 11n17
343e1–7 205, 7n21
343e7–344a1 123
344c5 124
344e1–3 4n2
345a2–b3 127
345b9–347d8 122
346a 2n10
347b5–e2 205, 213, 12n9
347e2–7 127
348c2–e4 123, 127
348e5–349a2 123, 126
349b1–350c11 123, 124
351b1–c3 11n26
351b4–5 123, 124
351c7–352a9 124, 11n26
352a 172
352d2–7 140, 4n2
352d8–354a11 125, 174
353d5–9 174
353e 125, 140
354a1–5 125
354a11–c3 16, 126, 11n17
357a4–b3 127, 12n32
357b–d 127, 130, 133, 176, 5n8, 11n17, 12n1
358a 127, 132
358b1–7 117, 12n1, 12n32
358b7–c6 127, 128, 129, 130, 205, 11n17, 13n15
358c6–d6 127, 11n17, 12n32
358e3–359b5 127, 128
359b6–360d7 129
359c5 128
360b3–c8 136
360c5–e7 129, 130, 132, 137, 11n17
360e1–362c8 130
360e6–361a1 132
361b1 11n17
361b8–c3 162
361e 12n38
362a4 13n15
362b2–c8 130, 132
362e1–367a4 131
362e1–4 127
363a1 11n17
364a5 11n17
364b3 13n15
364e6 13n15
365a4–c6 136
365c6–d6 131
365e4–366d5 131
366b3 11n17
366c4 11n17
366c6–d1 136
366d1–5 136
366e5–9 205
366e8–9 12n19
367a6 11n17
367b4 12n1
367b7–c2 127
367c 11n17
367c2–5 132, 178
367c5–e5 205
367d3 12n1
367d5–e1 12n35
369b5–c8 134
377b5 11n7
378a2 11n7
379b1–c7 210
386b9 11n7
387d 12n20
392cd 12n20
401e–402a 155
402a3–4 152
410e 228
413a4–e5 165
413b–414a 162
414b8–415d2 138
420b3–421c7 134, 213
429b–430c 156, 160
429b5–6 14n11
429b8–c3 155, 156
429c–430b 161

429c5–d2 165
430a6–b2 156
430b2–5 160
430b6–c1 163
430e–431d 156
430e2 14n11
430e6–431a2 158
431b9–d6 13n14
431d8 158
431d9–e1 152
431e10–432a2 159, 160
432a2–6 160
432a6–9 158
432c6–9 155
433a8–b1 120
433e6–434a1 120
435c1 13n2
435e1–436a7 159
436a8–b3 144
436b8–9 108, 144, 13n2
436c7–e7 144
437b–439a 145
437b1–5 144 13n16
437c7–d7 148
437d2–5 145, 148, 13n8
437d8–439b2 144, 146
438a1–5 146, 13n15
439a9–c1 147
439b1 13n10
439b3–5 146, 148
439b8–c1 144
439c 144, 147
439c9–d2 147, 148
439d1–5 149
439d6–8 148, 207
439de 144
439e 149
439e9–10 147
440b1–7 147, 149, 13n25
440cd 149, 13n18
441a 13n25
441a8 13n26
441b 149
441c1–5 147, 149, 150
441d12–442b4 158
441e 166
441e2 158
442b5–c4 160
442b11.c3 14n10
442b11 13n2, 14n22
442c5–10 150, 152, 159, 14n10, 14n22
442c10–d3 156, 158, 14n22
442d–443b 179
442e1 15n15
443b1–3 15n16
443c4–d3 158
443c9–444a3 158
443cd 174
443d7 13n34
444a1 13n2
444c10–e6 15n16
444d3–6 174
444e7–445b8 169, 176, 192, 12n20, 15n16
462a2–463c7 178
466a8 134
475d1–e4 181
475e6–476a8 181
476a 18n18
476a7 181
476b6–8 181
476b10–11 181, 16n8
476c2–7 181, 183
476c9–d3 181
476e7–477a5 183
477e6–7 183
478e7–479a5 181
479a3 16n6
479a5–b10 108, 120, 184
479b6–7 10n13
479b11–c5 184
479c6–d1 184
479d3–5 184
479d7–10 184
485a10–d5 207
487b1–d5 132
487c4–d5 208

490ab 207
490b5 18n8
493a6–c8 189
493e–494a 185, 189, 208, 18n18
495a10–b3 113
496c5–e2 213
499c1–2 207
500d 204, 205
501c6 207
501d1–2 207
504a4–b8 186
504e7–505a4 186
505a2–4 186
505b–d 215
505b1–10 187
505c6–d10 187
505de 224
506b2–e5 187, 12n35
507a7–b11 186
508c4–d2 186
508d4–9 113, 186
508e1–509a5 186
509b6–10 187
509d1–8 188
510c1–d3 190
511b3–c2 180, 213
511d1–2 188
514a2 189
515a5 189
515b4–5 16n28
515d1–8 189, 206
516b4–c6 190
516e8–517a7 189, 208
517d8–9 189
518b6–c2 206
518c4–d1 106
518d9–519b5 206
518e8–9 113
519b7–c7 234
519c 204
519c2–4 206, 213
519c5 134
519d5 189
519d8–9 204
519e1–520a5 204, 213
520a6–e1 120, 189, 204, 205, 213
523a10–b4 111
523b1–2–524e4 111
525b5–6 113
525b11–c6 206
526d7–527b11 206
527d5–e6 206
530b6–c1 206
531c9–d4 190
531e4–5 19, 183
533c7–d1 190
534a2–3 113
534b3–6 19
534b8–c1 206
534c1–3 190, 2n1
537c6–7 190
537d4–5 18n10
537e1–539d2 189
539e2–3 189
540b4–5 205, 12n9
544d6–e2 159
547c1 17n11
548bc 161
549b6 161, 162
549c8–d1 17n11
550ab 162
550b6 195
553b–d 150, 194, 195, 197, 13n25
559e4–561a5 195
560d1–561a1 22
561a1 25
561a6–b6 195, 196
561b7–d2 196
572d5–573c10 195
573b6 18n10
573d 194
573e3–574a11 195
580a9–c8 199
580b 12n20
580c9–583b2 200
580c9 199
580d7–8 208
580d10–581a1 13n14

581b5–10 204
581c–582e 200
581c3–4 208
581d10–e4 201, 209
582e7–9 200
583b2–588a11 200
583c10–584a11 201
585b11–c5 201
585d11–586b4 201
586a1–d2 212
586d–587a 201
586e4–587b10 204
588a7–10 204
588b1–592b6 200
588b10–e1 202
588c7–d5 152
588d 12n20
588e3–589b6 20, 17n23
589a7 17n23
590c2–591a4 204, 234, 18n33
606e4 9n15
612a8 ss. 134

Sofista
230b4–e4 93, 2n1, 2n3, 2n5
231b5–6 2n1
239b1–3 2n1
242a7–b5 2n1
242e2–3 113
255e9 9n15
259d5 2n1

Teeteto
152d2–e1 113
152e8 113
154c7–e6 2n10
164c2–168c2 132
168a2–7 2n5
178a5–179b5 10n5
184b4–186e12 111
201c8 ss. 16n10
203a1 9n15
210b11–c4 2n5

Timeo
29d7–30c1 210

Otros autores de la Antigüedad

Agustín
De Civitate Dei
viii 3 1n39
xviii 41 1n39

Alcínoo
Didaskalikos
180.33–37 140
181.5–9 140

Alejandro
In Metaphysica
83.7–11 16n5

Anónimo
Prolegomena in Platonis Philosophiam
10.57–65 9
15.40–7 4
24.13–19 1n23

Anónimo
In Theaetetum
70.5–26 18n23

Aristófanes
Ranas
82 11n5

Aristóteles
Categorías
4a21–b13 9n40

Últimos analíticos
93b29–94a10 15

Tópicos
183b7–8 5, 9

Física
196b24–29, 109
209b11–16, 3

De Caelo
279b32–280a3 3

De Generatione et Corruptione
335b9–17 3

De Anima
432b4–7 13n33

De Partibus Animalium
642a28–31 5

Metafísica
987a32–b10 3, 5, 15, 104, 113
991b3–4 3
1010b11–14 3
1024b14–15 3
1025a6–13 48
1026b37–1027a5 109
1048a7–11 47
1071b22–23 3
1078b12–1079a4 5, 104
1078b23–30 15, 16
1086a37–b11 5, 104, 10n32

Ética nicomaquea
1095a17–23 45
1095a22–30 3n4
1095a30–b4 213
1095a31–b8 100
1095a32–b1 3
1095b2–8 18n35
1096a16–18 174
1096b31–5 16n21
1098a20–2 174
1100a32–b5 178
1102b25–8 158
1104b11–13 168
1104b24–6 225
1105a28–33 103
1105b5–9 178
1106a6–10 48, 52
1106b18–23 220
1111b15 145
1116a17 14n15
1116b3.5 5, 14n31
1117a17–22 13n27
1129a32–b11 178
1129b1–6 231
1129b25–1130a1 178
1130a3–5 178, 15n14
1138b25–6 192
1140a2–3 5n14
1140b3–7 49
1140b11–20 49, 156, 165, 233
1140b21–25 49
1144a11–20 49
1144b1–14 14n4
1144b17–30 5, 168
1144b32–1145a2 165
1144b4–9 228
1145b2–7 3n4
1145b22–31 5
1147b13–17 5
1154a22–25 213
1155b29–31 211
1166b26–8 192
1168a5–9 211
1169b3–10 5n1
1172b28–32 3, 168
1174a1–4 172
1177b6–18 205
1178b16 15n15
1179a1–16 231

Magna Moralia
1182a15–30 5, 52
1183a23–26 168
1183b8–11 5
1187a5–13 5
1190b28–32 5, 14n31
1197a3–20 5n13

1198a10–15 5
1200b25–32 5
1211b26–33 5n13

Ética eudemiana
1214b11–15 45
1214b24–27 45
1215b22–25 172
1216b2–10 5, 48, 52
1229a14–16 5, 14n31
1230a6–8 5
1235a35–b2 1n21
1246b32–37 5
1247b11–15 5, 4n1

Política
1260a22–24 5
1265a10–13 3
1266b5 3
1271b1 3
1274b9–10 3
1278b32–7 12n6
1316a1–b27 17n1
1342a32–3 5

Retórica
1359a1–5 22
1360b14 21, 24, 73
1360b4–7 21
1360b15 61
1360b15 21
1360b19–28 21, 22, 45
1366a33–b1 22
1366b1–3 22
1366b36–1367a4 22
1367b6–7 22
1393b3–8 1n21
1398a24–26 1n21
1398b30–3 1n40

Aspasio
in Ethica Nicomachea
142.8–10 6n42

Cicerón
Académica
i 16 9

De Finibus
i 53 128
ii 53 131

De Officiis
iii 39 130

Paradoxa Stoicorum
4 8, 140

De Republica
i 16 12n37
iii 27 130

Tusculan Disputations
v 35–36 12n3

Clemente de Alejandría
Stromata
iv 52.1–2 12n38
v 97.6 140
v 108.2 12n38

Demócrito (= DK 68)
A 167 6n34
B 119 5n16
B 188 6n34
B 191 6n34
B 197 5n12
B 207 6n34
B 232 6n34
B 235 6n34
B 2 5n16
B 3 6n34
B 4 6n34
B 74 6n34

Diógenes Laercio
ii 45–46 1n2

iii 37 1n23
iii 48 1n11
iii 49 2n8
vi 3 6n42
vi 53–54 8
x 150 128
x 151 131

Dissoi Logoi (= DK 90)
6 6n1

Epicteto
Disertaciones
ii 17.5–11 15

Esquilo
Agamenón
263 18n28

Eurípides
Hércules furioso
1336–39 5n1

Orestes
665–68 5n1

Eusebio
Praeparatio Evangelica
794c6–d13 140

Galeno
De Placitis Hippocratis et Platonis
588.27–33 14n34

Herodoto
i 31–32 21
i 32 3n7
i 32 18n28
iii 39–43 3n7
iii 40 18n28

Hipócrates
De Arte
4–5 5n12

De Vetere Medicina
1.11–16 5n12

Homero
Ilíada
1.240–44 22
9.410–16 21
11.748 22
18.95–106 21

Odisea
6.39–46 3n7
11.549–58 22

Isócrates
Antidosis
50 84–85, 270, 285, 7n2

Helena
1 5, 7n2

Contra Sophistas
7 7n2

Jámblico
Protrepticus
57.12 4n12

Jenofonte
Memorabilia
i 2.9 1n21
i 2.54 1n21
ii 1.21–34 6n35
iv 2.1–20 11n18

Lisias
xii 4 118
xii 6 118
xii 20 119

Olipiodoro
in Platonis Gorgiam
102.12–17 8n15

152.1–3 7n26
153.1–5 8n16
156.29–157.8 8n24
158.21–22 8n25
174.23–25 8n7
178.21–179.3 8n15
179.21–26; 183.25–29 8n26
184.11–19 8n15

Orígenes
Contra Celsum
v 47, 2n29

Plutarco
Adversus Colotem
1118c 1n21

De E apud Delphos
392c–e 18n23

De Stoicorum Repgnantiis
1040a–d 8, 140

Proclo
in Platonis Alcibiadem
169.12–171.6 1n11

Séneca
Epistulae Morales
58.22–24 18n23
97.13–16 12n12

Sófocles
Oedipus Tyrannus
1186–1204 3n7

Philoctetes
1234 30
1245–46 30

Tucídides
iii 82.4 22, 25
iii 82.5 22
v 105.4 22
vi 92.4 22

ÍNDICE DE NOMBRES

Este índice sólo incluye a investigadores y filósofos modernos. Otros nombres están enlistados en el índice de materias.

Ackrill, J.L., 3n6, 5n2
Adam, J., 6n12, 10n24, 10n26, 11n5, 11n32, 13n8, 13n9, 13n15, 13n24, 13n25, 14n11, 14n24, 16n3, 16n6
Adams, D., 3n49
Adkins, A.W.H., 3n8, 5n1, 6n3, 18n1
Allen, R.E., 3n52
Andrewes, A., 3n8
Annas, J., 1n1, 2n7, 3n49, 10n18, 10n21, 11n1, 11n4, 11n30, 11n34, 12n15, 13n28, 13n37, 15n10, 15n12, 15n14, 16n11, 16n25, 17n3, 17n9, 18n3
Archer-Hind, R.D., 14n16
Austin, J.L., 16n4, 16n32

Barnes, J., 2n7, 9n33
Benson, H.H., 2n11, 2n21, 2n32, 9n13
Beversluis, J., 2n32, 2n37
Bluck, R.S., 9n3, 9n24, 9n29, 9n33, 10n12
Blundell, M.W., 5n1, 7n21
Bobonich, C., 20n16
Bolotin, D., 5n3
Bolton, R.H., 10n28
Bosanquet, B., 15n1, 16n16, 17n20, 17n21
Bostock, D., 10n13, 10n16, 10n22, 10n35, 10n36
Boutroux, E., 1n38, 2n25
Brandwood, L., 1n24, 1n25, 1n26, 1n27
Brickhouse, T.C. y Smith, N.D., 2n12, 4n15, 4n21
Brochard, V., 1n38, 5n25, 14n6
Brown, L., 9n13, 9n14
Brunschwig, J., 9n34, 9n35
Burnet, J., 4n22
Burnyeat, M.F., 2n32, 3n12, 4n22, 16n25
Bury, R.G., 19n16, 19n20, 19n28

Calvert, B., 10n29
Cambiano, G., 5n12
Canto, M., 7n15, 7n35
Cherniss, H.F., 1n3, 10n28
Cohen, S.M., 2n23
Cooper, J.M., 1n15, 8n8, 13n20, 13n23, 13n25, 13n28, 14n8, 14n9, 17n10, 18n3, 19n14, 19n15, 19n26, 19n35

Cooper, N., 16n32, 19n16
Cope, E.M., 7n35
Cornford, F.M., 9n32, 9n44, 10n28, 13n23, 18n29
Creed, J.L., 3n8
Croiset, M., 7n35, 9n29
Crombie, I.M., 10n20, 19n14, 20n6
Cross, R.C., 16n24

Davidson, D., 8n5, 13n22
De Heer, C., 3n7
Deman, T., 1n12, 1n16
Demos, R., 18n11
Dent, N.J.H., 3n12
Des Places, E., 13n15, 20n5, 20n10
Detel, W., 3n15
Devereux, D.T., 3n29, 3n35, 3n39, 6n5, 6n9, 9n22, 9n32, 14n27
Dillon, J.M., 12n38
Dirlmeier, F., 3n49
Dodds, E.R., 4n1, 7n3
Dover, K.J., 3n7, 18n9
Dretske, F.I., 9n41, 10n17
Dybikowski, J.C., 3n6
Dyson, M., 3n23, 6n28

Ebert, T., 9n9
Edelstein, L., 14n34
Elster, J., 7n30
England, E.B., 20n5, 20n10

Ferejohn, M.T., 3n32, 3n39, 4n15, 4n27, 6n5, 9n22
Ferrari, G.R.F., 18n14
Festugière, A.J., 4n16, 5n12
Fine, G.J., 1n3, 1n29, 2n27, 2n32, 9n9, 9n15, 9n16, 10n7, 10n13, 10n18, 10n22, 10n28, 10n32, 16n5, 16n11, 16n24, 16n29, 19n10
Fitzgerald, W., 1n12
Flanagan, O., 17n13
Foster, M.B., 12n15, 18n2

Frede, D., 18n9, 19n3, 19n22, 19n25
Frede, M., 1n10
Friedländer, P., 11n1

Gallop, D., 6n17, 10n13, 10n16, 16n32
Gauthier, D.P., 12n4, 12n7, 12n8, 12n28
Gauthier, R.A., 1n4, 5n14
Geach, P.T., 2n32
Gentzler, J.K., 9n44, 10n36
Giannantoni, G., 11n1
Gibbs, B.R., 5n12
Gifford, E.H., 4n1, 4n13, 4n14
Gill, C.J., 14n8
Glidden, D.K., 5n4
Glucker, J., 2n7
Goldman, A.I., 9n41
Gomperz, T., 5n22
Gooch, P.W., 12n25
Görgemanns, H., 20n9, 20n10
Gosling, J.C.B., 5n13, 6n12, 6n13, 6n34, 6n35, 8n1, 10n20, 10n27, 12n25, 14n3, 14n19, 16n20, 17n18, 19n15, 19n16, 19n19, 19n20, 19n21, 19n22, 19n30, 19n31, 19n32
Gould, C.S., 3n38, 6n9
Graeser, A., 3n15
Graham, D.W., 1n32, 10n30
Greenwood, L.H.G., 5n2
Griswold, C.L., 18n17
Grote, G., 1n8, 2n29, 2n8, 4n16, 6n33, 6n41, 11n19, 12n2, 12n19, 12n27, 12n30, 12n42, 15n10, 15n12, 15n14
Grube, G.M.A., 11n10
Guthrie, W.K.C., 2n20, 4n16

Hackforth, R., 6n26, 16n8, 18n14, 19n20
Hampton, C.M., 19n9
Hardie, W.F.R., 13n23

Harrison, E.L., 11n36
Hart, H.L.A., 3n47
Hawtrey, R.S.W., 4n1, 4n10, 4n13, 4n14, 5n17
Heidel, W.A., 2n20
Hirschberger, J., 5n14
Holden, H.A., 12n11
Hornblower, S., 3n9
Houston, A.C., 13n5

Joseph, H.W.B., 3n12, 11n3, 11n16, 11n18, 11n27, 11n34, 13n1, 13n2, 13n10, 13n11, 13n12, 13n15, 13n23, 13n30, 14n4, 14n20, 14n25, 16n20, 16n23, 16n24, 17n18, 17n19
Jowett, B., 13n15

Kahn, C.H., 1n5, 1n22, 1n37, 3n29, 7n3, 7n9, 7n16, 7n27, 7n35, 8n1, 8n6, 8n18, 8n24, 8n26, 9n30, 13n14, 14n27, 14n30, 16n11
Karasmanis, V., 16n27
Kerferd, G.B., 11n30
Kidd, I.G., 14n34
Kirwan, C.A., 10n13, 10n26, 12n9, 12n15, 12n17
Klosko, G., 4n15, 4n21, 5n4, 5n15, 6n17, 6n28, 6n44
Kosman, L.A., 2n15
Krämer, H.J., 1n9
Kraut, R., 1n7, 2n12, 2n32, 3n6, 3n46, 3n47, 4n15, 5n3, 8n11, 9n33, 9n35, 9n38, 10n9, 12n21, 15n10, 16n21, 17n3, 17n9, 17n10, 17n18, 18n2, 18n11, 19n24, 20n15
Kretzmann, N., 10n6
Krohn, A., 13n9, 13n25
Kube, J., 5n12

Lacey, A.R., 1n38
Lafrance, Y., 7n32

Larson, J.A.O., 14n24
Lear, J., 14n9
Ledger, G.R., 1n24, 1n27, 1n28
Lesher, J.H., 2n35
Lesses, G., 5n3, 5n4, 5n6, 13n29
Levin, D.N., 3n48
Lewis, C.I., 5n2
Lilla, S., 12n38
Long, A.A., 1n41, 4n12, 4n15, 12n37, 18n23
Luce, J.V., 10n3
Lycos, K., 11n11, 11n28, 11n31

Mabbott, J.D., 12n15, 12n17
Mackenzie, M.M., 2n37, 7n16, 10n3
Mahoney, T.A., 18n2
Malcolm, J., 16n27, 16n29
Markus, R.A., 18n12
McDonald, M., 3n7
McDowell, J.H., 12n41
McKim, R., 7n16, 8n24, 8n27
McKirahan, R.D., 6n6
McPherran, M.L., 3n11, 3n42
McTighe, K., 7n13
Mills, K.W., 10n13, 10n14
Mohr, R.D., 15n8
Moline, J., 13n37
Moravcsik, J.M.E., 18n12, 18n31
Moreau, J., 4n16, 5n14, 5n17, 6n28
Morris, C.R., 17n10, 18n3
Morrison, D.R., 1n38
Morrow, G.R., 1n6
Murphy, N.R., 10n13, 10n20, 11n22, 11n32, 13n12, 13n13, 13n15, 13n25, 13n30, 13n34, 13n37, 14n3, 14n4, 14n9, 14n21, 15n1, 17n4, 17n18, 17n20, 19n34, 20n2

Nagel, T., 15n1
Nakhnikian, G., 9n28
Nehamas, A., 1n12, 1n37, 2n21, 5n12, 9n13, 9n20, 10n20
Nettleship, R.L., 16n16

Neu, J., 14n9
Nicholson, P.P., 11n30
Nozick, R., 19n24
Nussbaum, M.C., 5n12, 8n5, 16n30, 18n14

O'Brien, M.J., 3n29, 5n1, 5n12, 9n24, 9n29, 14n27, 18n12
Owen, G.E.L., 1n29, 10n13, 10n20, 10n22, 10n34, 16n3, 19n18

Parfit, D., 18n24
Penner, T., 1n19, 1n27, 2n27, 3n39, 5n11, 6n5, 7n5, 7n7, 7n13, 9n34, 9n38, 10n13, 10n20, 10n26, 10n27, 10n28, 13n11, 13n12, 13n19, 13n22, 13n23, 13n28, 14n19, 16n13, 19n22
Polansky, R., 3n4
Price, A.W., 3n49, 3n51, 18n7, 18n9, 18n23, 18n26, 18n27, 18n31
Prichard, H.A., 12n40, 15n10

Quincey, J.H., 11n25

Race, W.H., 8n27
Raz, J., 4n5
Reeve, C.D.C., 2n35, 2n37, 4n15, 8n20, 11n2, 11n4, 11n30, 11n34, 12n5, 12n15, 12n23, 13n37, 14n4, 14n8, 14n21, 18n4
Richardson, H.S., 6n15
Robin, L., 7n35, 20n10
Robinson, R., 2n2, 2n20, 10n6, 10n36, 13n4
Roochnik, D.L., 5n15
Ross, W.D., 1n5, 1n12, 1n27, 10n14, 10n23, 10n28, 16n24, 16n25, 16n27
Rowe, C.J., 1n15, 18n14, 18n31
Rudberg, G., 7n3
Rudebusch, G., 7n27, 8n1, 8n5
Ryle, G., 16n30

Sachs, D., 12n15, 15n10, 15n17
Santas, G., 2n14, 2n15, 2n16, 2n18, 2n32, 3n32, 6n17, 6n23, 7n16, 7n31, 8n3, 8n5, 9n28, 13n19, 16n20
Saunders, T.J., 20n5, 20n10
Schaefer, H.J., 5n16
Schaerer, R., 5n12
Schanz, M., 4n6
Schleiermacher, F., 5n3, 6n12, 7n35
Schulz, W., 3n43
Scott, D., 9n15, 16n8, 18n18
Sharples, R.W., 9n24, 9n33
Sharvy, R., 2n23, 6n40
Shorey, P., 1n20, 2n16, 4n16, 11n10, 14n27, 16n20
Skemp, J.B., 19n16, 20n1
Smith, M., 4n5
Snider, E., 9n34
Sprague, R.K., 4n10, 4n14, 5n17
Stallbaum, G., 4n6, 5n3
Stalley, R.F., 20n3, 20n5, 20n7, 20n9, 20n12
Stewart, J.A., 1n4
Stewart, M.A., 4n10
Stokes, M.C., 2n16, 2n17, 2n18, 3n15, 3n17, 3n39, 5n16, 6n26, 6n35
Strang, C., 10n22, 10n34, 10n35, 16n24, 19n18
Striker, G., 19n14, 19n16
Sullivan, J.P., 6n26, 6n28

Tarán, L., 11n1, 11n11
Taylor, A.E., 4n16, 5n10, 5n17, 18n28, 18n29, 20n5, 20n10
Taylor, C., 17n13
Taylor, C.C.W., 3n39, 3n42, 5n13, 6n3, 6n5, 6n6, 6n7, 6n9, 6n10, 6n12, 6n13, 6n17, 6n19, 6n21, 6n23, 6n34, 7n3, 8n2, 8n5, 10n18, 10n35
Thompson, E.S., 9n24, 10n12

Tiles, J.E., 5n12

Van Fraassen, B.C., 10n17
Versenyi, 4n7, 5n4, 5n8
Vickers, B., 7n5
Vlastos, G., 1n1, 1n19, 1n22, 1n27, 1n35, 1n37, 1n38, 2n1, 2n10, 2n12, 2n18, 2n20, 2n27, 2n32, 2n35, 2n36, 2n37, 3n4, 3n11, 3n33, 3n35, 3n39, 3n44, 3n46, 3n47, 3n48, 3n51, 4n7, 4n15, 4n21, 4n22, 5n2, 5n4, 5n6, 5n7, 5n9, 5n18, 5n21, 6n5, 6n9, 6n17, 6n23, 6n25, 6n28, 6n41, 6n44, 7n13, 8n3, 8n11, 8n21, 9n13, 9n34, 9n43, 9n44, 10n16, 10n18, 10n28, 10n32, 10n35, 11n1, 11n15, 11n21, 14n3, 14n8, 14n9, 14n16, 14n23, 15n10, 15n12, 15n14, 16n30, 18n31

Warner, M., 18n24, 18n31
Waterfield, R.A.H., 4n14, 19n13, 19n16, 19n20
Waterlow, S., 18n3
Weerts, E., 10n28, 10n29
Weingartner, R.H., 6n28
Weiss, R., 3n42, 5n9, 7n13, 12n25
White, F.C., 10n20
White, N.P., 7n32, 7n33, 9n11, 10n13, 10n22, 10n26, 10n28, 12n15, 12n16, 12n17, 12n21, 12n22, 12n40, 13n25, 13n37, 15n10, 16n24, 17n2, 18n2, 18n3
Whiting, J.E., 18n24
Whittaker, J., 12n38
Wiggins, D., 8n5
Wilkes, K.V., 9n32
Williams, B.A.O., 13n11, 14n9, 19n22
Wilson, J., 3n9
Wilson, J.R.S., 14n9, 14n11, 16n29, 18n11
Wolf, S., 18n24
Woodhead, W.D., 7n35
Woodruff, P., 2n7, 2n35, 6n5, 10n21
Woods, M.J., 13n3, 13n5, 13n11, 13n20
Wright, J., 5n3

Young, C.M., 11n10, 11n11

Zeller, E., 1n38, 5n25, 6n41, 14n24
Zeyl, D.J., 4n15, 4n21, 5n2, 5n4, 5n15, 6n26, 6n28, 8n3

ÍNDICE DE MATERIAS

acción: contrapuesta a la producción 49–50, 52, 139 y virtud 13, 24, 32
activo 39, 40, 42–43
acuerdo, y leyes 31
agathos 22. *Véase también* bien
agencia racional 224
Agustín 8
Alcibíades 22
Alcinoo 140
alma: cuidado del 10, 20; corrupción del 194; en las personas corruptas 192, 195, 197, 199; persistencia en el 24–25, 27; función 125, 174; bien de toda el 150, 170, 175, 193, 187–199, 201–202; bienes del 231; armonía del 233; inmortal 93; justicia del 124, 133; orden del 79, 173; analogía política 152, 158–159, 170, 187, 190, 196; templanza 23; volver el 213; virtud 25
alma, parte apetitiva, *epithumetikon* 76, 79, 144, 148; y concepciones del ser 153; preocupación por el futuro 153; control de la 76; y el control de la parte racional 158; y el bien 98; y felicidad 74–75; inteligibilidad de los deseos 48; en la educación moral 154; en la persona oligárquica 150; oposición a la 147; y placer 72, 229; y deseo racional 145–146, 153–154, 170; y razonamiento 153; y deseo de segundo orden 154; y la parte irascible 151, 156; estructura de la 152, 154
alma, partes del: como agentes 152, 158, 170, 193, 195, 199, 200; acuerdo entre las 152, 166; contraposición entre las 147, 152; cooperación entre las 170; criterios de las 145, 151, 209; dominación de las 195; y eros 208; en la explicación de la acción 195; amistad entre las 158; funciones de las 203; y justicia 228; según Poseidonio 168; explicación preliminar de las 192; partes racional y no racionales 80; parte racional 144; relación con la persona 195; relaciones entre las 154; unidad de cada una 153; y las virtudes 166, 228
alma, parte irascible, *thumoeides*: e ira 149; y la parte apetitiva 151, 156; actitudes 151; y concepción del ser 153; y emociones 149; y la parte racional 149–150; y vergüenza 149; estructura 154; y virtud 162
alma, partes no racionales del: como agentes 199, 195; dominación de

las 193–194; y eficiencia 198; y conocimiento 165; en las clases inferiores 234; e inclinaciones presentes 201; y reproducción 212; y justicia psíquica 193; y parte racional 201–202; educación de las 166, 228; virtudes de las 206
alma, parte racional, *logistikon*: objetivos 206; y parte irascible 153–154, 158, 170; elección de los fines 193, 199; y concepción del ser 198; intereses de la 199, 201; control de la 157–158, 179, 200–201, 203, 212, 214, 234; deseos de la 209; en las personas corrompidas 206; eros de la 208; rasgos de la 192; función de la 152, 170–171, 179, 198, 206, 208, 214; y felicidad 154; disposición holística 201, 210; papel instrumental 208; y justicia 170; amante de la verdad 209; y las partes no racionales 149, 196, 201–202; objetiva 170; filosófica 201; placer de la 200, 208; y analogía política 187; y propagación 212; objetivo único 206; subordinación de la 193; aspecto teórico 201–202; en el alma injusta 197; sabiduría de la 158
amantes de la vista: opiniones de los 183; y definiciones 182; como soñadores 183; y el elenco 208; e imaginación, *eikasia* 189; error de los 217; y límites normativos 220; objeciones a los 184–185; contrapuestos a los filósofos 120, 181, 186
amigos, amistad: y eros 212; y felicidad 31, 37; amigos solícitos 71; y moralidad 213; entre las partes del alma 158; valor de 45
amor: objetos del 31, 37; a otras personas 211; y utilidad 31. *Véase* también eros
analogías, y el método hipotético 188. *Véase también* alma
anillo de Giges 129
animales, deseos de los 148
anti 6n23
Antipater, sobre Platón 140
Antistenes 6n42
antropomorfismo. *Véase* alma, partes del
apariencia 185, 10n13
apetito. *Véase* alma, parte apetitiva del
aporia. *Véase* desconcierto
Aquiles 21, 22
Arginusas 30
Aristipo 8, 6n16
Aristóteles: sobre las capacidades 47; sobre las opiniones comunes 20; sobre la continencia 158; sobre Crátilo y Platón 113; credibilidad de Platón y Sócrates 5; sobre la decisión, *prohairesis* 145; doctrina del justo medio 220; sobre los efectos del apetito 156; sobre el fluir y las formas 113; sobre la felicidad 21, 45, 172, 174–175; sobre la justicia 178; sobre las virtudes naturales 228, 232; y el *Filebo* 215; sobre Platón y Sócrates; sobre Platón y la virtud 168; y los diálogos de Platón 3, 5; sobre el placer 62, 172; sobre los principios 49; sobre la producción 49, 52; y el sobre la virtud y las artes productivas 48, 103; sobre la sabiduría 49, 50, 165
Arquelao 69
arrepentimiento, y virtud 41
artes, *technē*: como capacidad 47; el fin de las 46; contrapuestas a los halagos 67; y felicidad 47; y justicia. *Véase* justicia; medición 59, 107; políticas 55, 122; producto de las 49, 63, 68; y retórica 67, 69;

regias 47; y gobierno 122, 128; y éxito 38; supremas 42, 50, 119; y virtud. *Véase* virtud
Ático 140
autodominio: según Calicles 72; y felicidad 73; y templanza 26; y virtud 79
auto kath' hauto 40
autonomía 164
autosuficiencia. *Véase* felicidad
Áyax 22

bárbaros 10n8
bello, *kalon*: y benéfico 27, 29, 43, 69, 189; y contexto 108, 141; diferentes concepciones de lo 212; y el bien 12, 23, 25, 29–30, 32, 95, 233; por naturaleza y por convención 71; contrapuesto a lo necesario 205; y piedad 14; reproducción en lo 212; y la parte irascible 152. *Véase también* justicia; virtud
benéfico. *Véase* bello
bien, *agathon*: consideradas todas las cosas 30–31, 69; y lo hermoso 209; características del 83, 224; y elección 224; completo 224–225; definición del 192; deseo del 147; y lo bello 23, 25; e inteligencia 226; intrínseco 176; "en sí mismo" 40; y conocimiento 215; y límite 221; de los otros. *Véase* justicia; y placer 57–58, 72, 74, 77–78, 187, 215, 224, 229; comparación cuantitativa 78; y agencia racional 224; y actividad teórica 226; y virtud 22, 190; y sabiduría 187
bienes externos. *Véase* bienes
Bien, Forma del: más allá del ser 187; como objetivo de la educación 206; conocimiento de la 186, 203; y otras formas 187; y el filósofo 213, 226; y las virtudes 186
bienes: supuestos y genuinos 28; activo 231; clasificación 129, 132–133, 139; y consecuencias 127; disputados 212; externos 28, 73, 83–84, 176, 178, 225, 231; y felicidad 21; instrumentales 127; no morales 231
Butler, J.: sobre el poder y la autoridad 153, 198; sobre el amor a uno mismo 150

cambio. *Véase* copresencia; fluir
camino más largo 186, 192
capacidad 13, 47. *Véase también* virtud
carácter. *Véase* virtud
carácter, *idea* 14
Carnéades 130
casos, y tipos 110, 141, 187, 217
castigo 121, 129–131
causa. *Véase* explicación razonada
caverna: concepción de la 208; y el filósofo 213
Cicerón: sobre la justicia 130, 131; sobre Sócrates 8, 9
ciencia: del beneficio 40; y felicidad 62; regia 42; suprema 28, 43, 47
cínicos 8, 64
cirenaicos 8, 64, 168
ciudad: el bien de la 170, 213, 231; y la felicidad de sus miembros 204; justicia en la 158–159; educación moral en la 162; y obligaciones de la persona justa 213; y los filósofos 205; injusta 124; y las virtudes de las clases inferiores 159–160, 163
clases 15, 33, 106
clases inferiores: guiadas por la parte no racional 234; virtudes de las 159–160, 163
coherencia 61
color vivo 110

comparativos 110
competencia 212
compulsión: y los gobernantes filósofos 205; psicológica 148
conceptos, y definiciones 15
condición dialéctica. *Véase* definición
conducta. *Véase* acción
confiabilidad: condiciones de la 162; empírica y contrafáctica 101–102, 161; y virtud 136–137
confianza, *pistis* 188–189
conocimiento, *epistēmē* y opinión 16, 93, 100–102, 136, 161, 165, 183, 234; como algo benéfico 100; valentía y 98; apariencia de 9; y definición 15–18, 88–89, 91–92, 94, 96, 100, 104, 183; dificultad para encontrarlo 18; negación de 5, 9, 16–18, 26, 86, 89, 92, 100, 180, 2n35; y explicación razonada 91, 100–101, 234; fundacionalismo y holismo 61; y el fluir 113; y la Forma del Bien 186, 203, 215; y Formas. *Véase* Formas; grados de 188, 234; e incontinencia 148; e indagación 89, 94, 100; y justificación 86, 92, 100; y matemáticas 190; uso incorrecto del 42; y perfección 138; de los filósofos 183; piedad y 12; y la parte racional 150; y reminiscencia 93, 100; y confiabilidad 101, 136, 161; y los sentidos 113–114; y la indagación socrática 103; y enseñanza 99; teórico, contrapuesto al práctico 88; verdad 183; valor del 102. *Véase* también virtud
conocimiento de uno mismo. *Véase* templanza
consecuencias. *Véase* justicia
contexto. *Véase* propiedades
continencia, y virtud 158
contrafácticos y conocimiento 101, 161; y virtud 130, 135, 137
contrarios 144, 151
contrato social. *Véase* justicia
convención, *nomos*: y las opiniones de la mayoría 184; y objetividad 106. *Véase también* justicia; naturaleza
copresencia: y definiciones 115; y explicación 109, 184; y fluir 113; y formas 108, 111; y las múltiples *F* 185, 217; y sentidos 112, 114, 120, 184; en tipos y casos 187
Crátilo, datación 10n3
Crátilo y Platón 3, 7, 113
Creso 21
Crisipo: sobre la incontinencia 168; sobre Platón 140

debido. *Véase* justicia
definición: y explicación 12–13, 32, 90; y supuestos 116, 188, 190; y conducta 32; y la Caverna 190; y cambio 104; y círculos 116; y copresencia 115, 120; y conceptos 15; condiciones para la 14, 26, 64, 91, 109, 141, 180, 187, 191; y contraejemplos 119; condición dialéctica 107, 114, 182; dificultad para encontrarla 107; y disyunciones 105; y términos controvertidos 115; y elenco 33, 199; y esencia 15; y ejemplos 14, 32–33, 217; y explicación 14, 106, 115; y Formas. *Véase* Formas; y la Forma del Bien 187; función de la 12; género y especie en 217; y los argumentos heracliteanos 115; e indagación 92, 96; interdependencia 107; de la justicia. *Véase* justicia; y conocimiento. *Véase* conocimiento; contrapuesta a las listas 217; y el camino más largo

186; y significado 15, 105; exigencias metafísicas y epistemológicas 14, 107, 115; y propiedades morales 120, 180; y clases naturales 15; nominal 15; lúcida y exacta 114, 120, 141, 180, 187, 191; enfoque por grados 13; y preconcepciones 15; y propiedades; real, en contraposición con la nominal 15, 33; y objetos sensibles 104, 114, 186; y los amantes de la vista 182; y similitud 13; la búsqueda socrática de 54; y unidad 105; y universales 105 de la virtud. *Véase* virtud
Demócrito 62
demostrar, *apodeiknunai* 86, 8n19
desconcierto, *aporia* 9, 28–29, 54, 93
deseo: ascenso del 211; contrapuesto a la aversión 144; de cosas malas 98; conflictos del 145; contrario 145–147, 151; eros 208; y explicación 147–148, 154; factible 81–82; frustración del 51; y el bien 147; no racional 44, 52, 98; intensificación máxima 150, 152, 170; y placer 229; racional 76, 87, 146–147, 150, 155, 208, 209; de segundo orden 145, 154; fuerza 202
dialéctica: y supuestos 190; y opiniones comunes 20; y erística 107; y formas 108; y dar una explicación 183; y matemáticas 190; y el principio no hipotético 188
diálogos: formas de abordarlos 3; grupos 1, 6; de indagación 19; orden 2, 5, 6; breves socráticos 6, 9, 35; rasgos estilísticos 6
Diógenes, y la teoría platónica de las Formas 8
dioses: inmutables 209; y piedad 14; y autoexpresión 210
disposición, y nombre 106
disyunción. *Véase* definición
Edipo 21
educación: y la Caverna 189; y control de la parte racional 234; y explicaciones de las leyes 234; moral 228, 232; de los filósofos 206
educación moral: y la parte apetitiva 154; de los soldados 162; y conocimiento 163; y aspectos no cognoscitivos de la virtud 155; y opinión confiable 161; en la timocracia 161;
eficiencia 193, 198
ejemplos. *Véase* definición
elenco: supuestos sobre las virtudes 85; y la Caverna 189; y opiniones comunes 65; conclusiones 10, 18, 28, 60; uso constructivo 11, 16, 18–19, 70, 86, 213; y definiciones 33, 199; y erística 11, 18, 66, 71, 75, 86, 107; efectos dañinos 189; y justicia 178; aspectos negativos 9; propósito 10; y retórica 66; su papel en el conocimiento y la virtud 164; alcance 87; y vergüenza 69, 86; y los amantes de la vista 208; y sinceridad 18, 60, 94; Sócrates lo practica en sí mismo 26; estructura 9; y enseñanza 94; terminología 2n1
elenco, principios rectores del 11, 18, 32–33, 35, 94, 97; y sentido común 44; defensa del 43-44, 61, 87; y unidad de la virtud 56
emociones. *Véase* alma, parte irascible
enfoque por grados a las virtudes 13, 28
enseñanza: y elenco 94; y conocimiento 99; y reminiscencia 95, 99; virtud 89, 96, 99

Epicteto: sobre las preconcepciones 33, 178; sobre la definición socrática 15
Epicuro: hedonismo 168, 6n16; sobre la justicia 128, 130–131
erística. *Véase* elenco
eros: opiniones comunes sobre el 208; en la persona democrática 196; y el deseo del bien 208; y la división del alma 208; y la Forma del Bien 213; y amistad 212; irracional 208; y justicia 212; y locura 208; para sí mismo y para otros 213; en el filósofo 207–208; y razón 207–208; y deseo sexual 207; en la persona tiránica 194, 207
error perceptual, y formas 111
escepticismo 9, 54
esencia 15
estabilidad: de la opinión 228; papel en el conocimiento y la opinión 101; contrapuesta a la variación 106; y virtud 156
estoicos 8, 140, 168
eudaimonia 3n6. *Véase también* felicidad
eudemonismo 51, 5n25: y opiniones comunes 41, 123; y el bien de otros 211; y hedonismo 57, 61, 79; e incontinencia 60, 80; y justicia 131; y obligaciones 213; psicológico 43, 50, 60, 69, 79–81, 98, 148, 165; racional 36–37, 41, 43-44, 142, 210; razones del 37
Eutidemo, datación 4n1
eutuchia 4n10
examen de la vida 10, 20
explicación. Véase definición
explicación razonada: y copresencia 109, 184; y contraposiciones 109, 144; y artes 67; y definición 14, 106, 115; y deseo 147–148, 154; y diferentes virtudes 166; y la división del alma 144; y causa formal 133, 226; y formas 109, 185; y felicidad 154; e incontinencia 148; y justificación 37; y conocimiento. *Véase* conocimiento y propiedades "limitadas" 219; y propiedades 115, 185; segura 110; y sentidos 111, 116; criterios para la 109
extralimitación, *pleonexia*. *Véase* injusticia

felicidad, *eudaimonia*: concepción adaptativa 73, 81–83, 87, 172, 173; y control del agente 21; y apetitos 74–75; según Aristóteles 172; y ascenso del deseo 211; según Calicles 72, 75; según Céfalo 118; en la ciudad 204, 231; opiniones comunes 33, 36, 73, 81; completa y autosuficiente 45; componentes 50–51, 63, 134, 142; y artes 47; criterios para la 45; controversias en torno a la 62; y división de los bienes 133; y eros 208; concepción expansiva 81; y explicación razonada 61, 79, 148, 154; y bienes externos 28, 73, 83; y lo bello 233; y fortuna 21, 38, 173; y función 173–174; y bienes 21; concepción hedonista 74, 77; ciudad ideal 204; y conocimiento 28; medios para la 45; opiniones morales 212; partes 45, 135; y filósofos 205; y placer 62, 64, 72, 75, 172, 219, 229–230, 233; como objeto de amor primario 37; y actividad racional 203; y orden racional 76; y la parte racional 154; y seguridad 21; y autodominio 73; y autosuficiencia 21, 73; según Sócrates y Platón 173; fuentes de la 42; como punto de partida 35; como fin último 47; y virtud 21, 28,

30, 34, 41, 43, 46, 50–51, 53, 62–63, 82-83, 125, 167. 172, 174, 225, 231; y sabiduría 38, 40, 42, 45, 82. *Véase también* hedonismo; justicia
ficciones. *Véase* virtud
filósofos: según Calicles 71; y la Caverna 189; educación de los 206; eros de los 207–208; y las Formas 204–205, 213; y el Bien 213, 226; justicia de los 213; y conocimiento 183; y locura 208; parte racional en los 201–202 y gobierno 120, 204–205 contrapuestos a los amantes de la vista 181, 186; virtud de los 234
fluir 5, 104, 113
formas, Formas: según Aristóteles 3; de lo hermoso 211; y copresencia 108, 111; y definición 14, 105, 107; y dialéctica 108; según Diógenes 8; y explicación razonada 109, 185; y el bien 186; contrapuesta a las múltiples *F* 90, 110–111, 115, 181–184, 208, 213; participación en las 181; y los filósofos 204–205, 213; de lo piadoso 15; y reminiscencia 182; contrapuestas a los objetos sensibles 108–109, 116, 120, 141, 180–181, 183, 187, 191; separación de las 5, 104, 10n32; socráticas y platónicas 5, 108
fortuna 21, 38, 40, 45, 173
función, *ergon* y felicidad 174–175; del ser humano 224; y partes del alma 203; como actividad racional 179; del gobernante 122; y virtud 90; *Véase también* justicia
futuro, interés por el 153, 209

gobierno: y artes 122; y justicia 205; y los filósofos 204–205, 213; y virtud 234;
Gorgias: y el *Critón* 70; y el *Protágoras* 6, 7, 77–80 y los diálogos breves 9, 66, 69, 71, 80, 82, 85–87
grande 112, 115

habilidad, contrapuesta a las artes 67
hacer lo que es propio. *Véase* justicia, templanza 26
halago. *Véase* artes
hedonismo: ventajas del 62; y valentía 76, 172; según Calicles 72; epistemológico 57–60, 63–64, 77–78, 107, 229; y eudemonismo 57, 61–62, 74, 79; y fundacionalismo 61; en la ética griega posterior 168; y lo limitado y lo ilimitado 221; y motivación 229; actitud de Platón 222–223; sobre el placer y su objeto 216; en el *Protágoras* 57; psicológico 230; cuantitativo 77, 223, 230; agencia racional 76; y los contemporáneos de Sócrates 62; socrático 60; y la unidad de la virtud 59, 64; y las virtudes 63–64, 74, 77, 167;
Heráclito: y la definición 115; y el fluir 113
hipótesis. *Véase* supuestos
Hobbes, T. 128, 129, 197, 12n7, 17n12
Homero 21, 22
honor: y la persona timocrática 196; y la virtud 162–163; *hoper*, contrapuesto a *tis* 97, 3n15
Hume, D. 198, 12n10, 17n16
Hutcheson, F. 4n5

imaginación, *eikasia* 188–189
impiedad 30
incontinencia: y la parte apetitiva 153; y opiniones comunes 79, 148; en el *Gorgias* 80; y conocimiento 148; según Poseidonio 57;

posibilidad de 98; y razón práctica 193; según Protágoras 57; contrapuesta a la injusticia psíquica 194; rechazo de la 52, 58, 79; según Sócrates 5, 59, 148, 155; Sócrates en contraposición a Platón 146; rechazo de los estoicos 168
indagación, *zetein* 10; condiciones para el éxito 93; y definición 92, 96; diálogos de 19; y conocimiento 89, 100, 103; paradoja de la 92; y reminiscencia 95
indudabilidad 44, 61
injusticia: en la ciudad 124; completa 123; y artes 68; efectos sobre el alma 176; y confrontación del peligro 29; contrapuesta a la incontinencia 194; y extralimitación, *pleonexia* 123, 132–33, 172; y castigo 129–131; y la parte racional 197; como algo vergonzoso 69; fuentes de 203; más fuerte que la justicia 124; peor que la muerte 17
inmortalidad 210
inteligencia, *noēsis* 188–189
inteligencia, *phronēsis*: y el bien 221, 226; y placer 215; función práctica 226
interlocutor: supuestos sobre el 106; opiniones 17–18, 34, 43, 100, 114, 189; compromiso con la justicia 70; consistencia 11; crítico 66; desacuerdos con Sócrates 60; erística 11; y principios rectores del elenco 32; imaginario 65; normal 18; racional 87; y vergüenza 86; sinceridad 11, 18, 86; tratamiento del 9–10, 16, 65, 85–86, 94
interrogatorio. *Véase* elenco
ira 149
Isócrates 66: en sí de por sí, *auto kath' hauto* 111

Jenofonte: sobre Pródico 6n35; sobre Sócrates 8
justicia, *dikaiosune*: de las acciones y las personas 120; e ira 149; aparente, en contraposición a la real 131; aspectos de la 213; beneficios de la 118, 213; y valentía 25; según Carnéades 130; y la Caverna 189; escogida por sí misma 127, 162; según Cicerón 130, 131; en la ciudad 158; opiniones comunes sobre la 69, 121, 123, 126, 129, 178–179, 185, 208, 213; común, en contraposición a la platónica 179, 177–178, 203; y consecuencias 127–129, 131, 133, 163; convencional, en contraposición a la natural 70–72, 84, 126, 137, 185; y artes 68, 119, 123; defensa de la 127; definición de 122, 126, 138, 141, 169, 179, 185; y hacer lo que es propio de uno 120; y eficiencia 173; según Epicuro 128, 130–131; y hedonismo epistemológico 59; y eros 212; y bienes externos 84; fachada de 205; y lo bello 22, 30, 41, 71; y función 125, 158, 174–175, 192; y felicidad 53, 69, 72, 76, 84, 119, 123, 125, 127, 134–135, 140, 142, 162, 169, 176–77, 187, 199, 212, 214, 230; y perjuicio 76, 119; y salud 30, 76, 80, 172–176, 187; y hedonismo 78; según Hobbes 128–129; como virtud humana 125; e imparcialidad 71, 213; beneficios instrumentales 118, 129; como bien intrínseco 176; y el orden justo 128, 132, 137; y ley 30, 121, 128; aprendizaje 68; y locura 208; y moralidad 213; motivación propia de la 179; como bien no

instrumental 133, 137–139, 141, 171, 205, 208, 214 y obligación con la ciudad 213; y el deber de uno 119–120, 180; y el bien de otros 22, 31, 69, 71, 76, 84, 87, 172, 177, 193, 204, 205, 212, 213; y las partes del alma 133, 171, 193, 228; y perfección 138; y piedad 14; y placer 200; y poder 69; y razón práctica 176; elogio de la 137; y castigo 121; real y aparente 127, 136–137 y reciprocidad 120, 213; y represalias 31, 119; y recompensas 130; y retórica 68; y gobierno 205, 213; e interés en uno mismo 30–31, 122, 179; y vergüenza 55; según Simónides 119–120, 133, 213; y contrato social 127, 132; según Sócrates 10; y el más fuerte 121, 128; y verdad 138; valor de la 187; y virtud 123, 158, 166, 232.
justificación: y educación 234; concepciones fundacionalista y holista 61; y conocimiento 86, 92, 100

kakōs poien 31
kakourgein 31
Kant, E. 198

legislación: objetivo de la 231 y autoexpresión 213
lenguaje 106
León 30
ley: y educación 234; y justicia 30, 121, 128; obediencia a la 31
limitado e ilimitado 218, 220
locura, y eros 208

matemáticos 190
matemáticas, y razón práctica 206
medición: y definición de la virtud 64; y propiedades controvertidas 114; clasificación normativa 220
medios instrumentales 45
Mill, J.S. 17n19, 19n27
moralidad: y lo bello 69; y justicia 213; altruista 31, 90; y otros objetivos 142
motivos, y confiabilidad 161
muerte 17
múltiple: y copresencia 108, 185, 217; y definición 105. *Véase* también formas

naturaleza: contrapuesta a la convención 70–72, 94, 106, 126; independiente de las opiniones 106; y virtud 228
necesario, en contraposición a lo bello 205
Neoptolemo 30, 137
Nicias 29
nombres: correctos 106; y esbozos 106; y propiedades 58, 105

objetividad 106
observación 112, 114
orden. *Véase* templanza

paradeigma 107
participación 181
pensamiento: en la Línea y la Caverna 188–189; contrapuesto a los sentidos 111
Pericles 75
perjuicio 31, 119
persistencia. *Véase* valentía
persona oligarca: objetivos 199; desarrollo de la 196; dominada por el apetito 150; orden del alma 197; disposición servil 208

persona timocrática: objetivos 199; honor 162, 196; inconfiabilidad de sus opiniones 161
persona: y acciones 120; y partes del alma 195
phronēsis 49, 5n16
piedad: de las acciones 24; como carácter 14; según Eutifrón 12; forma de la 14–15; y dioses 14; y justicia 14; de las personas 24; y virtud del ciudadano 55
placer, placentero: anticipatorio 222; y apetito 72, 229; y opinión 216, 222, 233; y valentía 223; causa en contraposición a su objeto 216; clasificación 220; y deseo 208, 229; diversidad de 216; división de 217; falso 222; bueno y malo 78, 221; e inteligencia 215, 224; intenso 222; y lo limitado e ilimitado 221; límites normativos de 220; y objeto 224, 230, 233; general 57; vencido por 79; puro 223; y la parte racional 200, 208; y retórica 67, 75; a corto y a largo plazo 59, 77; verdadero 201; como algo último que se explica a sí mismo 61; y virtud 63, 223, 230; y sabiduría 165, 200; *Véase también* bien; felicidad
Platón: manera de abordar los diálogos 3; según Aristóteles 3, 7, 113; desarrollo 1; diálogos 2, 4; y Diógenes 8; según los estoicos 8; doctrinas no escritas 3
Plutarco, sobre Platón 140
poder, *dunamis* 15, 133
Policrates 21
Poseidonio 8, 168
preconcepciones 15, 33
predicados: controvertidos 14; contrapuestos a las propiedades 105–106, 182
preguntas de Sócrates 14, 2n21
principio, *archē* 49, 116
Pródico 100, 5n14, 6n35, 6n43, 8n2, 9n29
producción, contrapuesta a la acción 49, 52
propiedades: y contexto 112, 115, 141; y definiciones 106; controvertidas 14, 64, 94, 107, 114–115, 141; y explicación razonada 115, 185; identidad de las 57; morales 110–111; y nombres 58, 105; en contraposición a los particulares 110–111; en contraposición a los predicados 105, 182; sensibles 112, 114, 182–183, 185, 191; y tipos 110
propiedades matemáticas 111–112, 115
propiedades morales: definiciones de las 141, 180; controvertidas 64, 94, 115; en contraposición a las propiedades sensibles 110, 115, 120, 220
Protágoras: convencionalismo 106; y el fluir 113; sobre el hedonismo 60; como interlocutor 65; y vergüenza 86; como maestro de la virtud 54, 65, 68; sobre las virtudes 56, 71; y la sabiduría 106;
Protágoras: y el *Gorgias* 78–80; y los diálogos breves 9, 56, 62–65, 79, 86; sobre el método socrático 65
prudencia: instrumental 208; y agencia racional 87

querer, *boulesthai* 98, 145, 147

razón práctica: comparada con las matemáticas 206; en las personas corrompidas 198; y fines 202; y felicidad 203; y justicia 176; y las partes no racionales 197; función 171, 193, 198; técnica 193

razón, razonamiento: sobre lo mejor y lo peor 150; control de la 170; y deseo 150; instrumental 153, 171, 201; teórica 201
razones, justificativas en contraposición a las explicativas 35
reciprocidad, y justicia 120
reducción 57
reglas, y virtud 12
reminiscencia: y epistemología 103; y Formas 104, 182; e indagación 95; y conocimiento 93, 100; literal 95; y locura 208; en el *Menón* y el *Fedón* 111; y enseñanza 95, 99; y volver el alma 213
represalias 31, 119
reproducción: en lo bello 212; y el bien de otros 212; interpersonal e intrapersonal 210; y el amor a otros 211; y las partes del alma 212; y el interés en uno mismo 214; variedades 209
retórica: contrapuesta a las artes 67, 69; contrapuesta al elenco 66; como halago 67; y justicia 68; uso incorrecto de la 68; objeciones a la 67; y el bien de uno 69; y placer 67, 75; y sofística 67
río, en Heráclito y Platón 113
riqueza 41, 83, 150

sabiduría, *sophia, phronēsis*: y acción, *praxis*, 50; según Aristóteles 50; como activo 42; y valentía 57; según Calicles 71; condiciones de la 234; y artes 49; y deseos factibles 81; y fortuna 38; y el bien 187; y felicidad 38, 40, 42, 45, 63, 82; humana 17, 26; y conocimiento 234; amor a la 207; y educación no cognoscitiva 165; el bien único 40, 82; y placer 165, 200; y armonía psíquica 233; en la parte racional 158–159; y éxito 38; y templanza 49, 232; contrapuesta a la opinión verdadera 228; desigual en personas diferentes 106; como uso del activo 39; y virtud 27, 43, 159–160, 166, 232–233
salud: bien externo 40; contrapuesta a la enfermedad 83; virtud 22. *Véase también* justicia
Schopenhauer, A. 14n40
seguridad, y felicidad 73
sensibles, objetos: y copresencia 120, 184; contrapuestos a las propiedades contextuales 112; y definiciones 104, 114, 186; y discusiones 115; no explicativos 116; y el fluir 5, 113; y conocimiento 113–114; contrapuestos a las propiedades morales 220. *Véase también* Formas
sentidos: y copresencia 114; y explicación razonada 111; y Formas 108, 111; y propiedades matemáticas 111; contrapuestos al pensamiento 111
separación 104, 10n32
serenidad. *Véase* templanza
Sidgwick, H. 3n6, 12n29
significado, y definición 15, 105
Simónides 119, 120, 133, 213, 6n44
sinceridad. *Véase* elenco
Sócrates según Platón 7, 27, 53, 64, 71, 108, 141; críticas 7, 103, 140; sobre la definición 104, 114–116, 180; sobre el deseo 147, 150, 154; y el elenco 189; sobre la felicidad 172–173, 231; sobre el conocimiento y la opinión 161; sobre el conocimiento y la virtud 146, 155, 159, 164; vida de Sócrates 208; sobre el método 104; sobre la psicología moral 166; y escepticismo 9; ética socrática 139, 167;

sobre el entendimiento 234; sobre la unidad de las virtudes 232; sobre la sabiduría 165
Sócrates: personaje de los diálogos 2; constructivo 9; corruptor de los jóvenes 30; y los cirenaicos 64; sobre el deseo 208; negación de conocimiento 5; examen de la vida 10; hedonismo 60; sus preguntas 14, 2n21; histórico 2, 5, 7, 64, 130, 167; en la historia de la ética griega 8; y la justicia 139; y el conocimiento 17; concepciones metafísicas 5; sobre la moralidad 137; crítica negativa 9; intereses filosóficos 5; según Poseidonio 8; examen de sí mismo 26; fuentes sobre 8; según los estoicos 8; según Jenofonte 8. *Véase también* Aristóteles; Platón
sofistas: y la Caverna 189; sobre las opiniones comunes 208; y hedonismo 60; e incontinencia 65; razones para desconfiar 67; y enseñanza 54–56
Sófocles, sobre Áyax 22
soñar. *Véase* amantes de la vista

templanza, *sōphrosunē*: en las acciones y las personas 24; y acuerdo entre las partes del alma 152; como activo 40; como algo benéfico 28, 32, 118; y valentía 25, 157, 228, 232; en Cármides 12–13; y control 156; exigencias de la 22; como hacer lo que es propio de uno 26; y bienes externos 84; como algo bello 72; y el bien del alma 23; y felicidad 28; explicación hedonista 78; indagación de la 10; y conocimiento 26, 160; como mortal 208; aspectos no cognoscitivos 167; y orden 13, 26, 118, 156; popular 232; como serenidad 13, 24, 26; y planes racionales 76; y la reciprocidad de las virtudes 105, 157, 228; y autodominio 26, 158; y conocimiento de uno mismo 26; y vergüenza 24–26; y la unidad de las virtudes 28; y sabiduría 49, 232–233
Teopompo, sobre la definición socrática 15
tis, contrapuesto a *hoper* 97, 3n15
Treinta, los 30, 118, 119, 130
Tucídides 22

Ulises 30, 149
universales: definición 15, 105; en contraposición a los particulares 217; según Sócrates 5
uno y múltiple 56, 90, 115, 121, 216–217, 221, 234

verdad: en el elenco 70, 86; y conocimiento 183; y vergüenza 86
vergonzoso, *aischron* 17, 30
vergüenza: y elenco 69–70, 86; buena y mala 25; y justicia 55; en la parte irascible 149; y templanza 24, 26; y verdad 86; y virtud 163
virtud, *aretē*: en las acciones y en los estados del alma 13, 24, 120, 178; explicación de la 12; como acuerdo entre las partes del alma 166; y activo 43; supuestos sobre la, en el elenco 85; y autonomía 164; como algo benéfico 55, 97, 102–103; según Calicles 71; contrapuesta a la capacidad 48, 52; y carácter 24; del ciudadano 55; de la ciudad y del alma 159; opiniones comunes sobre la 22, 25, 43, 90, 105, 157, 166, 178, 228; rasgos comunes 106; condiciones de la 105; genuina, condiciones de la

23; consecuencias 136; continencia 158; costos de la 37; contrafácticos sobre la 137, 162; y artes 47–48, 50, 52, 64, 103, 139; definición 24, 32, 64, 90, 98, 102, 106, 142, 180; grados 163; desacuerdos 12, 63; y elenco 164; fachada de 136, 163, 178, 208; y deseos factibles 82; y ficciones 138; como algo bello 12–13, 22, 25, 27, 30, 41, 43, 47, 56, 85, 87, 115, 189; y función 90, 125, 174; como algo bueno, consideradas todas las cosas 30; y el bien de otros 22; y hedonismo 59, 64, 74, 167; y honor 162–163; y justicia 123, 166; y conocimiento 5, 26–29, 32, 44, 47, 57–58, 68, 80, 82, 96–99, 102–103, 138, 159, 164–165, 167, 187; de las clases inferiores en la ciudad 159–160, 163; y motivos 161; y tendencias naturales 228; aspectos no cognoscitivos 26, 28–29, 43, 52, 58, 97, 155, 159, 165, 166, 167, 3n29; no instrumental 139; de las partes no racionales 206, 228; altruista 56, 65; partes de la 29, 56, 228; y las partes del alma 228; y perfección 138; y placer 63, 77, 223, 230; como algo encomiable 22; según Protágoras 55, 71; racionalidad de la 46; y arrepentimiento 41; y confiabilidad 136–137, 156; y opinión correcta 96; y reglas 12; y autodominio 79; e interés propio 30; individualista 56; y vergüenza 163; como capacidad única 13; servil 136, 142, 163, 208; y enseñanza 54, 89, 96, 99; y entendimiento 164, 234; y riqueza 41, 43, 83; y sabiduría 43, 160, 233. *Véase también* felicidad
virtudes: cardinales 19, 155; distinciones entre las 29; y explicación razonada 166; y la Forma del Bien 186; número 18; enfoque por grados 13, 28; alcance de las 22; reciprocidad y unidad 29, 43, 55–59, 97–98, 156-59, 165–166, 228, 232, 6n5

zetein 10

ÍNDICE GENERAL

Prefacio ... 7

Abreviaturas ... 13

1. PLATÓN, SÓCRATES Y LOS DIÁLOGOS

1. Observaciones preliminares ... 15
2. Formas de abordar los diálogos ... 17
3. Aristóteles y los diálogos ... 18
4. ¿Por qué el diálogo? ... 21
5. Aristóteles y Sócrates ... 23
6. El orden de los diálogos ... 28
7. La actitud de Platón hacia Sócrates ... 32
8. Sócrates en la historia de la ética griega ... 35

2. EL MÉTODO SOCRÁTICO

9. Ignorancia socrática y método socrático ... 39
10. Los usos del elenco ... 41
11. El método constructivo de Sócrates ... 43
12. La exigencia de explicación ... 45
13. Explicaciones y definiciones ... 47
14. Definiciones adecuadas ... 49
15. Tipos de definición ... 52
16. Conocimiento y definición ... 55
17. Dificultades de la ignorancia socrática ... 57
18. Dificultades del método socrático ... 59

3. LOS ARGUMENTOS DE SÓCRATES SOBRE LAS VIRTUDES

19. El carácter de los diálogos 61
20. Opiniones comunes 62
21. La felicidad 63
22. La virtud 65
23. La virtud y las virtudes 67
24. Acción, carácter y virtud 69
25. Lo bello y lo bueno 70
26. Templanza y conocimiento 72
27. Valentía y conocimiento 75
28. La templanza y la unidad de las virtudes 77
29. La valentía y la unidad de las virtudes 79
30. La justicia y el bien del agente 83
31. La justicia y el bien de los otros 86
32. Los principios rectores de la indagación socrática 89
33. El elenco y la búsqueda de definiciones 91
34. Tratamiento socrático de las opiniones comunes 93

4. SÓCRATES: DE LA FELICIDAD A LA VIRTUD

35. La importancia del *Eutidemo* 95
36. Eudemonismo 96
37. ¿Por qué el eudemonismo? 98
38. Felicidad, sabiduría y fortuna 100
39. La sabiduría y el uso correcto del activo 101
40. La sabiduría como bien único 102
41. La suficiencia de la virtud para alcanzar la felicidad ... 106
42. Uso correcto e incorrecto del conocimiento 108
43. La defensa socrática de los principios rectores 110
44. Problemas de la defensa de Sócrates 112

5. LAS DIFICULTADES DE SÓCRATES

45. Problemas en torno a la felicidad 115
46. ¿Es la virtud un medio para alcanzar la felicidad? 118
47. ¿Es la virtud un arte? 120
48. Virtud y arte según Aristóteles 123

49. Producción y acción según Aristóteles 124
50. Virtudes, artes y medios instrumentales 127
51. ¿Por qué la virtud es suficiente para alcanzar la felicidad? 129
52. Virtud, arte y deseos no racionales 132
53. Implicaciones de la concepción instrumental 134

6. EL *PROTÁGORAS*

54. Los objetivos del diálogo 137
55. La virtud según Protágoras y Sócrates 138
56. Argumentos preliminares sobre la unidad de las virtudes 140
57. Apelación al hedonismo 142
58. Negación de la incontinencia 145
59. El último argumento en favor de la unidad de las virtudes 148
60. Problemas del hedonismo socrático 149
61. Eudemonismo y hedonismo 152
62. Ventajas del hedonismo 154
63. Hedonismo e instrumentalismo 156
64. El hedonismo y las virtudes 157
65. El método socrático en el *Protágoras* 160

7. EL ARGUMENTO DEL *GORGIAS*

66. Temas principales 165
67. Objeciones a la retórica 166
68. Retórica y justicia 169
69. Poder y justicia 172
70. La discusión con Calicles 176
71. La postura moral de Calicles 177
72. La concepción de la felicidad de Calicles 180
73. La concepción de la felicidad de Sócrates 182
74. La respuesta de Sócrates a Calicles 183
75. Retórica y placer 185
76. Felicidad y orden racional 187

8. IMPLICACIONES DEL *GORGIAS*

77. Hedonismo cuantitativo 191
78. El placer y el bien 194
79. El orden psíquico 196
80. El eudemonismo socrático en el *Gorgias* 198
81. La concepción adaptativa de la felicidad 200
82. Sabiduría y felicidad 201
83. Felicidad y bienes externos 202
84. Felicidad, virtud y justicia 205
85. El tratamiento del interlocutor 206
86. Uso constructivo del elenco 207
87. La contribución del *Gorgias* a la teoría moral socrática 212

9. MÉTODO SOCRÁTICO Y ÉTICA SOCRÁTICA: EL *MENÓN*

88. Problemas del método socrático 215
89. Indagación y conocimiento 216
90. Explicaciones y definiciones 217
91. Definición, explicación razonada y conocimiento 219
92. La paradoja de la indagación 220
93. Una indagación exitosa 222
94. Defensa de la indagación socrática 225
95. Aspectos de la reminiscencia 228
96. La virtud como conocimiento: pro y contra 230
97. Virtud y beneficio 231
98. El eudemonismo psicológico en el *Menón* 233
99. Conocimiento y enseñanza 235
100. Conocimiento, opinión e indagación socrática 237
101. Conocimiento, opinión y estabilidad 240
102. Conocimiento, opinión y virtud 244
103. El *Menón* y la ética socrática 245

10. LA TEORÍA DE LAS FORMAS

104. Método socrático y metafísica platónica 249
105. Definición y unidad 250
106. Convención y objetividad 252

107. Requisitos epistemológicos de una definición 256
108. Copresencia de los opuestos 259
109. Copresencia y explicación razonada 261
110. La Forma y lo "múltiple" 263
111. La función de los sentidos 265
112. Propiedades sensibles 268
113. Objeciones a los sentidos: tipos de devenir 270
114. Los sentidos y la copresencia de los opuestos 273
115. Dificultades de las propiedades morales 274
116. Definiciones e hipótesis 278

11. EL LIBRO I DE LA *REPÚBLICA*

117. Importancia del libro I 283
118. Céfalo 284
119. Polemarco 286
120. La justicia según Simónides 289
121. La explicación de Trasímaco 292
122. Objeciones a Trasímaco: gobernantes y artes 294
123. La justicia y la virtud según Trasímaco 296
124. El orden psíquico 298
125. La función humana 299
126. Conclusiones del libro I 300

12. EL LIBRO II DE LA *REPÚBLICA*: OBJECIONES A LA JUSTICIA

127. La cuestión de la justicia 303
128. La justicia y sus consecuencias 305
129. El anillo de Giges 307
130. La elección de un estilo de vida 310
131. Justicia aparente y justicia real 313
132. Glaucón, Adimanto y Trasímaco 314
133. La división de los bienes 316
134. La superioridad de la justicia 319
135. La relación entre justicia y felicidad 321
136. Virtud y confiabilidad 322
137. La admiración por la virtud 325
138. Virtud, conocimiento y perfección 327
139. Sócrates y el elogio de la justicia 329

140. Sócrates y la relación entre virtud y felicidad 331
141. Sócrates y la definición de justicia 333
142. ¿Son razonables las preguntas de Platón? 335

13. EL LIBRO IV DE LA *REPÚBLICA*: LA DIVISIÓN DEL ALMA

143. El argumento del libro IV 339
144. El argumento de Platón sobre la división del alma 340
145. Conflictos entre los deseos 342
146. Deseos racionales y apetitos 344
147. Deseo y contradicción 347
148. La parte apetitiva 349
149. La parte irascible 353
150. La parte racional 357
151. Razones para la tripartición del alma 361
152. Las partes del alma como agentes 363
153. La unidad de cada parte del alma 364
154. Relaciones entre las partes del alma 367

14. EL LIBRO IV DE LA *REPÚBLICA*: LAS VIRTUDES

155. La división del alma y la explicación de las virtudes ... 371
156. Relaciones entre las virtudes: la valentía 372
157. Relaciones entre las virtudes: la templanza 375
158. La justicia y las otras virtudes 376
159. ¿Es el conocimiento necesario para la virtud? La analogía política 381
160. ¿Virtud sin sabiduría? 383
161. Conocimiento y estabilidad 385
162. Conocimiento, razones y virtud 387
163. Grados de virtud 388
164. Virtud, conocimiento y autonomía 391
165. ¿Basta el conocimiento para la virtud? 392
166. La reciprocidad y la unidad de las virtudes 394
167. La *República* y los diálogos socráticos 397
168. Las doctrinas socrática y platónica en la ética griega .. 401

15. EL LIBRO IV DE LA *REPÚBLICA*: JUSTICIA Y FELICIDAD

169. Las preguntas sobre la justicia 405
170. La función de la parte racional 406
171. El papel de la razón práctica 409
172. La felicidad según Sócrates: algunas objeciones 411
173. La felicidad según Sócrates: algunas ambigüedades ... 414
174. La felicidad y la función humana 416
175. La justicia y la función humana 419
176. El predominio de la justicia 421
177. Una objeción a la explicación de la justicia de Platón .. 423
178. Opiniones comunes sobre la justicia 424
179. ¿Una respuesta a Trasímaco? 429

16. LOS LIBROS V AL VII DE LA *REPÚBLICA*

180. La definición socrática en la *República* 433
181. Los filósofos y los amantes de la vista 436
182. La importancia de los amantes de la vista 438
183. Conocimiento y opinión 440
184. Objeción de Platón a los amantes de la vista 442
185. ¿Se refuta a los amantes de la vista? 444
186. El Sol 447
187. La Forma del Bien 448
188. La Línea Dividida 451
189. La Caverna y la opinión 453
190. La Caverna y el conocimiento 458
191. Epistemología y teoría moral 461

17. LA JUSTICIA EN LOS LIBROS VIII Y IX DE LA *REPÚBLICA*

192. El lugar de los libros VIII y IX 463
193. Fuentes de injusticia psíquica 464
194. La decadencia del alma 467
195. Las elecciones del alma injusta 468
196. Las elecciones racionales en la decadencia del alma ... 470
197. La parte racional del alma injusta 472
198. Las funciones de la parte racional 474

199. La parte racional y la elección de fines 477
200. Los placeres de la parte racional 479
201. Los intereses especiales de la parte racional 480
202. El bien de toda el alma 482
203. Una concepción más completa de la justicia psíquica 485

18. EL AMOR PLATÓNICO

204. Las preguntas sobre la justicia y el interés 489
205. Los filósofos como gobernantes 490
206. Los objetivos de la parte racional 493
207. Las paradojas sobre el amor en la *República* 495
208. Aspectos del eros 497
209. La preocupación por el futuro 502
210. La preocupación por los demás 506
211. La reproducción y el amor por los otros 508
212. Amor platónico y justicia platónica 510
213. La justicia de los gobernantes filósofos 513
214. Conclusiones de la *República* 518

19. PLACER, INTELIGENCIA Y EL BIEN

215. El alcance del *Filebo* 521
216. La diversidad de los placeres 523
217. Lo uno y lo múltiple 526
218. El límite y lo ilimitado 529
219. Límite y norma 530
220. Cuestiones en torno al límite y lo ilimitado 531
221. La elección de placeres 534
222. Falsos placeres 536
223. Placeres mejores y placeres peores 540
224. El carácter del bien 542
225. Plenitud y bienes externos 547
226. La función especial de la inteligencia 549

20. RAZÓN Y VIRTUD

227. Cuestiones planteadas en los diálogos de vejez 553
228. La falta de unidad de las virtudes 554

229. Placer y deseo 557
230. Placer y felicidad 559
231. Virtud y felicidad 562
232. Las virtudes cardinales 565
233. Sabiduría y virtud 567
234. Las condiciones de la sabiduría 570

Bibliografía 575

Índice de obras 595
Índice de nombres 611
Índice de materias 617